

LA DIVINATION ARABE

ÉTUDES RELIGIEUSES,
SOCIOLOGIQUES ET FOLKLORIQUES
SUR
LE MILIEU NATIF DE L'ISLAM

PAR
TOUFIC FAHD

PROFESSEUR D'ISLAMOLOGIE ET DE LITTÉRATURE ARABE
A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG



LEIDEN
E. J. BRILL
1966

À la chère mémoire de

Raymonde SIMON et Rosette NEHER

Copyright 1966 by E. J. BRILL, Leiden, Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.

PRINTED AT CULTURA PRESS • WETTEREN • BELGIUM

AVANT-PROPOS

Le point de départ des recherches qui font l'objet de cette publication fut un mémoire de Licence sur l'oniromancie dans le Proche-Orient ancien. Nous allions approfondir ce sujet quand nous avons appris que le Prof. A. Leo Oppenheim s'appêtait à publier un ouvrage sur le même sujet, lequel a paru en septembre 1956, dans les *Transactions of the American Philosophical Society*, sous le titre de *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a Translation of an Assyrian Dream-Book*.

Nous avons alors remarqué l'absence totale de l'ancienne Arabie dans cet ouvrage de grande valeur. Aussi, avons-nous décidé de combler cette lacune, en offrant aux Orientalistes une étude susceptible de leur permettre de suivre l'évolution de l'oniromancie après la désagrégation de la culture du Proche-Orient antique dont l'héritage fut recueilli en partie par l'Islam. Nous avons remarqué en même temps qu'en dépit des nombreuses recherches qui ont été consacrées à la divination dans l'ancien Orient, rien de complet n'a été fait sur la divination arabe proprement dite. C'est pourquoi, animé du même désir, nous avons étendu notre enquête à l'ensemble du domaine divinatoire, espérant ainsi mettre en valeur la richesse étonnante de la tradition arabe qui a véhiculé jusqu'à nous les antiques vestiges de techniques qui ont joui d'une immense faveur dans les grands empires sémitiques.

À travers une documentation suspectée à l'excès depuis le début de ce siècle, nous croyons avoir réussi à replacer dans son cadre primitif la pensée religieuse de l'Arabie païenne. Nous souhaiterions que ce travail ne demeure pas isolé et qu'il contribue à redonner aux sémitisants de nos jours la confiance qu'avaient leurs maîtres, au début de ce siècle, dans la tradition arabe.

Ce travail doit beaucoup au Centre National de la Recherche Scientifique qui nous a accueilli parmi ses membres durant les cinq années qui ont été nécessaires pour mener à sa fin notre vaste enquête. Nous avons pour directeur et parrain de recherche MM. le Doyen Marcel

Simon et le Prof. André Neher. M. le Prof. Régis Blachère nous avait fait l'honneur d'accepter d'être le rapporteur de notre thèse ; mais malheureusement son état de santé ne lui a pas permis de nous suivre jusqu'au bout. Nous lui exprimons ici notre profonde gratitude. C'est M. le Prof. Charles Pellat qui a bien voulu prendre très aimablement la relève. En peu de temps, il a fourni tout le travail qu'il nous aurait consacré durant les années d'élaboration de ces recherches, en lisant intégralement notre manuscrit avant son envoi à l'impression. Nombreuses ont été les remarques judicieuses dont il nous a aimablement fait part et les corrections d'ordre stylistique qu'il a eu l'obligeance de nous signaler. Nous le remercions de son admirable patience et de son dévouement illimité. De même, MM. le Doyen Simon et le Prof. Neher nous ont fait l'amitié de lire notre manuscrit et y ont apporté de nombreuses améliorations stylistiques qui échappent forcément à quiconque écrit dans une langue qui n'est pas sa langue maternelle. Qu'ils veuillent trouver ici l'expression de notre profonde gratitude pour tout ce qu'ils ont été pour nous depuis le commencement de nos recherches.

Nos remerciements vont, enfin, à M. le Prof. Emmanuel Laroche, Directeur de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul, dont les conseils nous ont toujours bien guidé dans les difficultés auxquelles il nous est souvent arrivé de nous heurter. Il a mis à notre disposition sa parfaite connaissance d'un aspect du sujet à la compréhension duquel nous n'étions pas préparé. M. René Labat, Prof. au Collège de France, nous a également fait bénéficier de ses judicieux conseils et de ses bienveillants encouragements. Qu'il veuille bien agréer l'expression de notre sincère gratitude.

Strasbourg le 1^{er} Mars 1966.

T. F.

SYSTÈME DE TRANSLITTÉRATION

a/â/ä	أ / آ / إ	ā	ض
b	ب	ḡ	ط
t	ت	z	ظ
ṭ	ث	ʿ	ع
ğ	ج	ġ	غ
ḥ	ح	f	ف
ḫ	خ	q	ق
d	د	k	ك
ḏ	ذ	l	ل
r	ر	m	م
z	ز	n	ن
s	س	h	ه
š	ش	w/ū	و / ؤ
ṣ	ص	y/ī	ي / ئ

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Ag.	= AL-ISFAHÂNÎ, <i>K.al-Aġânî</i> .
AIEO	= <i>Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Université d'Alger</i> , Paris 1/1934 →
AJSL	= <i>American Journal of Semitic Languages and Literature</i> , Chicago (1/1884-11/1895 : <i>Hebraica</i> ; 12/1896-63/1941 : AJSL ; 64/1942 → : JNES).
AO	= <i>Archiv Orientalní</i> , Prague 1/1929 →

ARAL	= <i>Atti della Reale Accademia dei Lincei</i> , Rome 24/1873 → (suite des <i>Atti dell' Accademia pontificia</i> ...)
ARW	= <i>Archiv für Religionswissenschaft</i> , Berlin 1/1898 →
BIFAO	= <i>Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire</i> : 1/1901 →
BSOAS	= <i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i> . Londres 1/1917 →
CIS	= <i>Corpus Inscriptionum Semiticarum</i> .
CRAI	= <i>Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i> . Paris, 1/1857 →
<i>Fih.</i>	= NADÎM[IBN AN-], <i>K. al-fihrist</i> .
GES.-BUHL	= GESENIUS-BUHL, <i>Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch</i> , 17 ^e éd.
GLECS	= <i>Groupe Linguistique d'Études Chamito-sémitiques</i> , Paris.
H. H.	= HĀĠĠĠ HĀLĪFA, <i>Kašf az-zunûn</i> ...
HUCA	= <i>Hebrew Union College Annual</i> , Cincinnati 1/1948 →
IBN AL-AṬṬĪR	= AṬṬĪR[IBN AL-], <i>al-Kāmil fī t-tārīḥ</i> .
IBN ḤALDŪN	= ḤALDŪN[IBN], <i>Muqaddima</i> . Nous donnons la pagination du texte arabe de Quatremère, suivie de celle de la traduction française de de Sacy.
' <i>Iqd</i>	= 'ABD RABBIH[IBN], <i>al-'Iqd al-farīd</i> .
' <i>Irāfa</i>	= PS.-ĠĀḤĪZ, <i>K. al-'irāfa</i> ...
JA	= <i>Journal Asiatique</i> , Paris 1/1822 →
JAOS	= <i>Journal of the American Oriental Society</i> , Baltimore-New Haven 1/1843 →
JBL	= <i>Journal of Biblical Literature</i> , Philadelphie-New York 1/1881 →
JNES	= <i>Journal of Near Eastern Studies</i> (cf. s. AJSL).
<i>J. of Ph.</i>	= <i>The Journal of Philology</i> , Londres-Cambridge 1/1868-35/1919-20.
JRAS	= <i>Journal of the Royal Asiatic Society</i> , Londres 1/1834 →
JSOR	= <i>Journal of the Society of Oriental Researches</i> , Chicago 1/1917-16/1932.
L'A	= MANZŪR[IBN], <i>Lisān al-'Arab</i> .
MAS'ŪDĪ	= AL-MAS'ŪDĪ, <i>Murûğ aḍ-ḍahab</i> ...
MFO	= <i>Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth</i> : 1/1906 → Devenus MUSJ à partir de 8/1922 →
<i>Munjid</i>	= L. MA'LŪF, <i>al-Munjid</i> , 9 ^e éd., Beyrouth 1937.
MUSJ	= <i>Mélanges de l'Université St. Joseph</i> (cf. s. MFO).

MW	= <i>The Muslim World</i> . A Quarterly Journal of Islamic Study and of Christian Interpretation among Muslims, Hartford Seminary Foundation, Connecticut.
OLZ	= <i>Orientalische Literaturzeitung</i> , Leipzig 1/1898 →
RA	= <i>Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale</i> , Paris 1/1884 →
RB	= <i>Revue Biblique</i> , Jérusalem-Paris 1/1892 →
RÉI	= <i>Revue des Études Islamiques</i> , Paris 1/1927 → (remplace la <i>Revue du Monde Musulman</i> : 1/1906-66/1926).
RÉJ	= <i>Revue des Études Juives</i> , Paris 1/1880 →
<i>Rev. Afr.</i>	= <i>Revue Africaine</i> (Société historique algérienne), Alger 1/1856 →
RHA	= <i>Revue Hittite et Asiatique</i> , Paris 1/1930 →
RHR	= <i>Revue de l'Histoire des Religions</i> , Paris 1/1880 →
RMM	= Voir s. RÉI.
RRAL	= <i>Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei</i> , Rome 1/1884 →
RSO	= <i>Rivista degli Studi Orientali</i> , Rome 1/1907 →
T'A	= AZ-ZABĪDĪ, <i>Tāğ al-'Arūs</i> .
<i>Usd</i>	= AṬṬĪR[IBN AL-], <i>Usd al-ğāba</i> .
WZKM	= <i>Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes</i> , Vienne 1/1887 →
ZA	= <i>Zeitschrift für Assyriologie</i> , Leipzig-Berlin 1/1886 → (succéda à <i>Zeitschrift für Keilschriftforschung</i> ... : 1/1884-2/1885).
ZATW	= <i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i> , Giessen-Berlin 1/1881 →
ZDMG	= <i>Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft</i> , Leipzig 1/1845 →
ZDPV	= <i>Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins</i> , Leipzig 1/1878 →

N.-B. → Les autres abréviations sont aisément élucidées par le recours à la bibliographie.

INTRODUCTION

Situation culturelle et religieuse de l'Arabie Centrale avant l'Islam

L'Arabie ancienne face aux grands bouleversements de l'histoire

L'Arabie centrale, dernier bastion du paganisme sémitique, a survécu, dans son appauvrissement et dans son isolement, à la disparition des civilisations de l'Ancien Orient, démantelées par les conquêtes d'Alexandre le Grand et progressivement assimilées et supplantées par la civilisation gréco-romaine. De ce monde antique, enfoui sous les ruines de la Mésopotamie et de la Vallée du Nil, aurait-elle conservé quelques souvenirs ? Tout porte à l'espérer ; d'autant plus qu'elle fut la seule contrée du Proche-Orient à avoir échappé à l'hellénisation. Mais cette étanchéité même et cette imperméabilité aux influences extérieures font de ce témoin, unique et d'une si haute antiquité, un témoin aveugle, la plupart du temps, et inconscient de ce qui se passait autour de lui.

Avant que le sol de la Mésopotamie n'ait révélé au monde moderne les vestiges de la civilisation assyro-babylonienne, les regards des chercheurs étaient tournés vers l'Arabie ; ils l'interrogeaient avec confiance et curiosité sur le passé sémitique, comme l'on interroge le survivant unique d'une grande catastrophe. Les exégètes, dans leur désir de comprendre la Bible et de projeter sur elle les lumières de l'histoire, cherchaient auprès des fils d'Ismaël les survivances de leur long passé ⁽¹⁾.

1. Le caractère tardif de la documentation arabe ne les en dissuadait pas, parce qu'ils étaient persuadés que le désert contribua à conserver, chez les Arabes mieux que chez les peuples frères (Hébreux et Assyriens), les propriétés de l'esprit et de la culture sémitiques. C'est sur cette base que G. JACOB écrivait : « Wer den Semitismus des Alten Testaments verstehen lernen will, kann des vergleichenden Studiums der arabischen Literatur nicht entraten » (*Altarabische Parallelen zum Alten Testament*, in *Studien in arabischen Dichtern*, IV, Berlin 1897, p. 3).

Mais les fouilles des cités antiques de Sumer et d'Akkad ont vite accaparé l'attention des Sémitisants et capté l'intérêt qu'ils portaient pour l'Arabie. Désormais on tentera de déceler des rapports entre cette dernière et la civilisation mésopotamienne ; puis, par suite des excès du *panbabylonisme* ⁽¹⁾, les recherches sur le passé arabe s'estompèrent, et une suspicion de plus en plus grande s'attacha à l'ensemble des traditions véhiculées par les sources islamiques ⁽²⁾.

L'Arabie du Sud, avec son imposant matériel épigraphique qu'elle continue à déverser sur les champs des fouilles, jette peu de clarté sur l'histoire et la culture du Ḥiğâz. Les divers royaumes qui se sont succédé sur son sol, se présentent comme un phénomène hétérogène par rapport au type social instable et en perpétuelle mouvance qui régnait dans le reste de la péninsule. Les éléments nomades qui évoluaient aux frontières de ces royaumes servaient d'intermédiaires entre eux et les tribus du centre. Par les voies de communications qui sillonnaient l'Arabie du Nord au Sud et d'Est en Ouest, des échanges commerciaux avaient certes lieu ; mais, dans quelle mesure ont-ils occasionné des influences d'ordre culturel, nous aurons à le préciser pour ce qui nous concerne.

Quant aux royaumes des Liḥyânites et des Ṭamûdéens de l'Arabie du Nord qui n'étaient que des tentatives de fixation provisoire de

1. Représenté particulièrement par H. WINCKLER et A. JEREMIAS qui voient, dans les religions des Arabes préislamiques, les mêmes doctrines astrales et les mêmes conceptions forgées par la sagesse sacerdotale des Babyloniens. Cf., notamment, du premier, *Arabisch-Semitisch-Orientalisch-Kulturgeschichtlich-Mythologische Untersuchung*, in MVAG 6, 4-5/1901, 223 p. ; *Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker*, in *Der alte Orient* 3, 2, Leipzig 1901, 58 p. ; *Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus*, Leipzig 1907 ; du second, *Handbuch der alt-orientalischen Geisteskultur*, Leipzig 1913 ; *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, 4^e éd. (entièrement refondue), Leipzig 1930 (1^{re} éd., Leipzig 1904) ; *Im Kampfe um Babel und Bibel*, Leipzig 1903 ; *Die Panbabylonisten, der alte Orient und die ägyptische Religion*, Leipzig 1907.

2. L'expression la plus violente de cette suspicion est formulée par D. NIELSEN, in *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, I, Leipzig, 1927, p. 180 sq. : « Der religiöse Fanatismus hat aber nicht allein aus der vorislamischen Zeit ein historisches Vacuum geschaffen ; sondern gibt zugleich von ihr ein tendenziös gefärbtes Bild, indem dieses Vacuum mit falschen dogmatischen Theorien und apocryphen biblischen Legenden ausgefüllt wird... Nirgends treffen wir ein wirkliches Verständnis des untergangenen Heidentums ». Pour son opposition aux thèses des panbabylonistes dont il prend la contrepartie, cf., en particulier, *Der Dreietnige Gott*, I, Copenhague 1922, p. 9 sq. ; 26 sq. ; etc.

groupements nomades et qui, d'ailleurs, étaient réduits à n'être que des royaumes itinérants, comme en témoigne la grande dispersion de leurs inscriptions, leur apport à l'histoire culturelle du Ḥiğâz reste faible, en raison, peut-être, de la pauvreté du contenu du modeste matériel épigraphique recueilli jusqu'à ce jour. Il en est de même des Ṣafaïtes, appartenant également à un groupement semi-nomade, qui se sont considérablement éloignés de leur point d'origine et qui perdirent, de ce fait, le contact avec les tribus restées sur le sol proprement arabe.

Que dire alors des royaumes périphériques, tels que Petra, Palmyre et, plus tard, les Laḥmides et les Ḡassânides ? Sous l'action rapide d'éléments étrangers et grâce à la prodigieuse faculté d'adaptation de l'Arabe, il est devenu fort malaisé de retrouver, dans ce qui nous est resté d'eux, les particularités de la culture arabe, à laquelle ils avaient appartenu. Néanmoins, certains faits religieux, ethniques et linguistiques constituent un lien, si fragile soit-il, entre ces cultures évoluées et le fonds commun à tous ceux qui sont issus du berceau de la race arabe. Nous nous attacherons, au cours de ce travail, à ne rien négliger des indices permettant d'établir un rapport, de quelque nature qu'il soit, entre la souche arabe et ses ramifications syriennes, palestiniennes et mésopotamiennes.

Limites du sujet

Ainsi délimitée, la région qui servira de cadre à nos recherches, est celle du Ḥiğâz, de la Tihâma, du Nağd et du reste de l'ancien royaume des Kinda, à l'époque préislamique et dans l'Islam primitif. Le choix de ce cadre n'est qu'une question de principe ; car, pour des sujets tels que le nôtre, les limites chronologiques et spatiales sont d'importance mineure. Il faudra, en effet, pouvoir suivre chacune des conceptions et pratiques que nous étudierons, depuis ses plus lointaines origines et à travers ses multiples mutations et déplacements, afin de parvenir à en préciser les contours et les modalités. Mais nous ne prendrons en considération que les conceptions et pratiques qui sont initialement attestées pour cette période et dans cette aire géographique.

Sources et méthode

Pour la même raison, les sources utilisées seront de provenance diverse. Elles appartiendront à tout le domaine sémitique et seront de nature aussi bien littéraire qu'épigraphique. Le problème de l'au-

thenticité des traditions arabes rapportées par les auteurs musulmans nous préoccupera moins ici, puisque, même fictifs et anachroniques, les textes religieux, sociologiques et folkloriques, charrient toujours des éléments primitifs susceptibles de compléter et d'enrichir les données authentiques. Ce qui ne nous dispensera pas d'examiner avec méthode et esprit critique tous les matériaux qui serviront à la construction de cette œuvre. Par des recoupements opérés dans les sources censées être authentiques, nous espérons parvenir à vérifier les données littéraires de caractère tardif et de but suspect. De même, la coordination des éléments recueillis dans les divers milieux environnants aidera à combler les lacunes et à redresser les déformations, inévitables surtout quand il s'agit de traditions orales. Bien entendu, l'âge des documents a son importance ; mais, dans notre domaine, il faut tenir compte aussi de la persistance des usages et de leur imperceptible évolution en milieu bédouin et dans ce Ḥiğāz qui forme une barrière contre la marée des influences extérieures. Plus importante encore est la nature des documents ; la force de leur témoignage en résulte essentiellement. Le document épigraphique prime le littéraire et, parmi les sources littéraires, le document officiel prime le privé ; c'est-à-dire, dans notre cas, les données coraniques et celles du Ḥadīṭ ont plus de poids que celles des récits à caractère anecdotique et légendaire. Les écrits historiques jouissent d'un prestige particulier, équivalant à celui des données linguistiques. Un usage sera fait, non sans prudence et réserve, de cet instrument précieux qu'est l'étymologie ; l'onomastique sera également interrogée ; car, c'est aux noms des lieux que s'attachent les plus vieilles survivances. Enfin, les particularités connues et généralement signalées, les traits distinctifs, les témoignages directs et proches des faits prennent le pas sur les indications isolées et rares.

Partant de ces principes, notre enquête s'est étendue aux sources les plus variées : après les sources à caractère religieux, nous avons dépouillé les principales chroniques et histoires universelles, les dictionnaires géographiques, les écrits littéraires, les recueils poétiques, les ouvrages lexicographiques, les biographies, les encyclopédies, les récits des voyageurs, les études folkloriques, anciennes et modernes, les travaux archéologiques, etc. Les dimensions de cette enquête sont commandées par la dispersion de la matière que nous recherchons, diffuse qu'elle est dans toutes les formes de la pensée. Les résultats ne sont pas proportionnels à l'ampleur de l'enquête ; mais, si maigres soient-ils, ils demeurent néanmoins déterminants.

Origine ethnique et provenance géographique des Arabes

Cette matière disparate et polyvalente reste, dans son utilisation et son interprétation, subordonnée au problème de l'origine ethnique et de la provenance géographique. À ce problème qui déborde le cadre arabe et se pose à propos de tous les Sémites, aucune solution définitive n'a été apportée.

Thèse de l'origine arabe des Sémites

En effet, la thèse de l'origine arabe des Sémites ⁽¹⁾, manquant de preuves positives, à l'exception de quelques faits linguistiques discutables, a eu finalement le tort de se modeler sur l'invasion islamique, laquelle constitue un événement exceptionnel. La théorie du dessèchement progressif de la presqu'île arabique, bien qu'elle puisse se fonder sur des arguments géologiques sérieux, n'a pas eu de chauds partisans. Cela tient au fait qu'à l'époque où s'était instaurée la querelle autour du berceau primitif des Sémites, la structure géologique et architectonique de l'Arabie était encore inconnue. Il est notable qu'Ibn-al-Muğāwir ⁽²⁾ qui écrivit dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, nous conserva le souvenir de la continuité entre la presqu'île arabique et le continent africain. La séparation des continents est imputée, dans ces légendes, à Dû l-Qarnayn, figure mythique qui pourrait se confondre avec Mardouk ⁽³⁾. Or, Pierre Lamare ⁽⁴⁾ affirme que des éléments géologiques démontrent que la mer Rouge qui apparaît comme une énorme fosse, séparant l'Égypte, le Soudan et l'Érytrée de l'Arabie, se forma dans une période de peu antérieure à l'époque historique.

1. Thèse défendue par de grands noms de l'orientalisme ; cf., à ce sujet, les éléments bibliographiques essentiels et les conclusions ap. DUSSAUD, *Pénétration*, 198 sqq., 209. Pour G. A. BARTON, *Semitic and Hamitic Origins*, Philadelphie 1934, p. 18, c'est le Yémen qui fut la terre d'origine des peuples sémitiques ou, au moins, leur « berceau » et leur « premier habitat séparé » (cf. p. 27).

2. *Descriptio Aarabiae Meridionalis* (Extr. de *Tārīḫ al-Mustabṣir*), éd. O. Löfgren, I, p. 51 ; cf. aussi pp. 106 et 115.

3. Comp. *Cor.* 18, 94, où Dû l-Qarnayn rappelle Mardouk sollicité par les dieux pour détruire les monstres, dans la légende de la création (*Enûma Eliš*). Sur Dû l-Qarnayn, cf. *infra*, pp. 71 et 222, n. 6 ; comp. ABÛ L-KALĀM ĀZĀD, *Šaḥṣiyyat Dû l-Qarnayn al-maḡkūr fī l-Qur'ān*, in *Taqāṣat al-Hind*, 1950.

4. *Structure géologique de l'Arabie*, Paris & Liège, 1936, 64 p., II pl. ; comp. B. MORITZ, *Arabien : Studien zur physikalischen und historischen Geographie des Landes*, Hanovre 1923 ; L. DUBERTET et J. WEULERESSE, *Syrie, Liban et Proche-Orient. Première Partie : La péninsule arabique*, Beyrouth, Impr. Catholique, 1940.

Cela explique l'analogie existant entre les deux parties quant à la faune et à la flore.

Ainsi, la rupture des deux continents et la naissance de la mer Rouge auraient favorisé l'extension des zones désertiques en Arabie. Toutefois, rien ne prouve que le type de région naturelle, commun aux deux rives de la fosse qui les sépare, a été formé consécutivement à l'effondrement de cette dernière. Or le domaine à faciès saharien qui constitue la majeure partie de la péninsule, se rattache au grand plateau désertique africain et plus particulièrement à la Nubie, tandis que le Yémen s'apparente à l'Abyssinie. De même, le Ḥaḍramawt se révèle l'homologue du Somaliland britannique et le Ḍofār occupe la même position par rapport à l'Archipel de Soqatra. Seules les montagnes du 'Umân offrent des affinités asiatiques ; elles forment un rameau détaché de l'arc iranien et semblent prolonger la chaîne du Zagros. Si dessèchement il y eut, toutes ces zones homologues durent en être affectées.

Dans l'état actuel de la géographie physique de la presqu'île arabique, la sécheresse des zones intérieures de l'Arabie centrale et septentrionale s'explique par des raisons hypsométriques. En effet, si l'Arabie du Sud-Est a des cours d'eau permanents et qu'ils manquent au Nord, bien que la formation orographique de la péninsule soit apparemment uniforme, cela tient au fait que la grande chaîne de montagnes, dite as-Sarāt, qui longe parallèlement la mer Rouge de l'extrême Nord à l'extrême Sud, ne dépasse peut-être jamais les 2.500 m. d'altitude au Nord ; c'est pourquoi, l'humidité, surgie par évaporation de la mer et dirigée vers l'intérieur, n'est pas arrêtée par les montagnes, trop basses, mais est portée vers l'Est au-dessus des immensités désertiques où, empêchée de se condenser, par la chaleur excessive, elle va en se dissolvant. Au Sud, par contre, l'altitude atteint 3.500 m. (1). C'est pourquoi, l'énorme quantité de vapeur d'eau, surgie de la mer Rouge, se dirige vers l'Orient, se heurte aux montagnes qui l'arrêtent, et se réduit alors soit en pluie soit, pour le moins, en humidité suffisante pour la culture (2).

La disposition symétrique, par rapport à l'Arabie déserte, des pays relativement riches qui constituent ce que J. Breasted a appelé le « croissant fertile », à savoir l'Iraq, la Syrie et la Palestine, rend déjà

1. Certaines des principales villes du Yémen dont la capitale Ṣan'ā', sont situées entre 2 000 et 2 500 m. au-dessus du niveau de la mer. Les voyageurs ne peuvent s'empêcher de comparer le Yémen au Liban, tant les ressemblances de géographie physique sont frappantes.

2. NALLINO, *Raccolta*, III, p. 8.

invraisemblable la thèse de l'origine arabe des peuples sémitiques. Il est, en effet, inconcevable d'admettre que le désert, dans sa pauvreté et son extrême aridité, ait pu donner naissance à des peuples qui sont à l'origine des grandes civilisations de l'Orient antique, alors que les sols infiniment plus fertiles des pays voisins n'auraient pas réussi à faire surgir un peuple capable d'endiguer les flots du désert et de perpétuer son nom par les vestiges de sa civilisation. Cet occupant « pré-sémitique » des pays du « croissant fertile » ne nous est pas encore connu.

L'arabisation de ces régions est évidemment un phénomène postérieur à la séparation des peuples sémitiques et à leur implantation définitive dans les pays qui sont devenus leurs patries respectives, et rien ne permet de conclure qu'un phénomène analogue de sémitisation ait pu se produire au moment de la dispersion des peuples « arabiques ». À l'origine, le qualificatif de « sémite » devait s'appliquer à un groupe ethnique et linguistique, alors que celui d'« arabe » devait désigner plus particulièrement une région géographique et s'appliquer à l'habitant de la 'Araba (1). Mais il déborda l'Arabie et devint le synonyme de nomade, s'appliquant, dans la pensée de Dussaud, à toutes les vagues successives de populations amûrrites qui ont envahi la Mésopotamie, la Syrie et la terre de Canaan, déjà à une très haute époque (2).

L'affirmation de Sprenger (3), qualifiant la géographie de la péninsule arabique de « Grundlage der Entwicklungsgeschichte des Semitismus », s'étant révélée indémontrable du point de vue géographique

1. Cf. cependant Yāqûṭ, III, 633 *sqq.*, où, à côté de l'habitat, figure la langue : ان كل من سكن جزيرة العرب ونطق بلسان اهلها فهم العرب، سموا عربا باسم بلدهم العربات...

2. Cf. JEAN ROBERT KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Thèse Liège, 1956, où l'auteur démontre l'existence de tribus sédentarisées, amûrréennes ou autres (les Ḥanéens, les Benjaminites, les Sutéens, les Ḥabiru), qui, au cours du III^e millénaire, pénétraient progressivement au cœur des cités mésopotamiennes. Ainsi, gagnerait en vraisemblance l'opinion de DUSSAUD, *Pénétration*, 198 (reposant sur une observation d'A. PARROT, *Archéologie Mésopotamienne*, II, 1953, relative à un groupement, de l'époque d'Obeid, de provenance sud-orientale), que des tribus arabes sédentarisées occupaient les embouchures de l'Euphrate et du Tigre, dès le début du IV^e millénaire, et participaient peu à peu à la civilisation mésopotamienne.

3. *Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der entwicklungsgeschichte des Semitismus*, Berne 1875 ; cf. aussi p. 293 : « Alle Semitea sind nach meiner Überzeugung abgelagerte Araber ».

et historique, on l'étaya par l'argument linguistique qui consiste à faire de la langue arabe la forme la plus ancienne et la plus originale du groupe sémitique. Ignazio Guidi ⁽¹⁾ refuta cet argument, en démontrant, d'une part, que l'antiquité et l'originalité des formes de la langue arabe ne supposent pas nécessairement que c'est en Arabie qu'il faut chercher le berceau des peuples qui parlent des langues sémitiques et, d'autre part, que les archaïsmes que l'on trouve dans la lexicographie arabe, sont dus à l'isolement dans lequel vivaient les tribus arabes qui sont demeurées longtemps à l'abri des influences extérieures. Par ailleurs, l'arabe est loin de représenter le type primitif du sémitique ; il n'est peut-être que la forme qui s'en écarte le moins.

Thèse de l'origine mésopotamienne des Sémites

À la thèse de l'origine arabe des Sémites, le même Ignazio Guidi opposa la thèse de leur origine *mésopotamienne*, dont les défenseurs se recrutent généralement parmi les Assyriologues. Sémitisant de formation, I. Guidi ⁽²⁾ usa de la même méthode comparative qui servit à déterminer la patrie et le degré de culture des plus anciens Indoeuropéens. Grâce à une analyse détaillée — faite à l'aide d'instruments de travail encore imparfaits, notamment pour l'accadien — de la terminologie élémentaire, relative à la configuration du sol et au climat, aux minéraux et aux plantes, aux animaux, au genre de vie et, enfin, à la culture du figuier, de l'olivier et de la vigne, l'auteur croit avoir démontré que tous les Sémites habitèrent d'abord le bassin inférieur de l'Euphrate et, de là, se scindèrent pour aller habiter l'Arabie, l'Assyrie, la Syrie et la Palestine.

Depuis la fin du siècle dernier et en dépit des progrès géants réalisés par l'Assyriologie, au courant du dernier demi-siècle, et par l'archéologie orientale, rien, à notre connaissance, n'est venu modifier les termes de cette conclusion ⁽³⁾. Nous ne cachons pas nos sympathies à son endroit, d'autant plus qu'il nous arrivera, à maintes reprises, de nous trouver devant des faits qui ne s'expliqueraient au mieux que dans une telle perspective. C'est d'ailleurs pour cette raison que nous nous sommes arrêté un moment sur ce problème des origines.

À cette origine mésopotamienne, très lointaine et pratiquement invérifiable, se sont ajoutés au cours des âges des rapports dont il est

1. *Della sede primitiva dei popoli Semitici*, in ARAL, ser. III, *Memorie della Cl. di Sc. Mor., Stor. e Filol.*, vol. III/1878-9, pp. 566-615.

2. Suivi par H. LAMMENS, *Berceau*, 138 sqq.

3. Comp. A. UNGNAD, *Das Wesen des Ursemitischen*, Leipzig 1925, p. 21 sq.

fait état dans la documentation assyro-babylonienne ⁽¹⁾, rapports qui étaient de nature à occasionner des influences et des emprunts religieux et culturels. Nous ne négligerons point, dans les études qui vont suivre, de souligner toutes les données qui nous paraîtront susceptibles d'éclairer d'un jour nouveau les relations de toute nature qui peuvent avoir existé entre l'Arabie et la Mésopotamie.

L'intermédiaire iranien

Nous pouvons cependant noter, dès maintenant, que l'héritage assyro-babylonien, recueilli par l'Empire de Cyrus et légué, par-delà les conquêtes d'Alexandre et le Royaume séleucide, à l'Empire persan, échut en fin de compte entre les mains des Arabes au VII^e siècle. Cette audacieuse affirmation semble gratuite au prime abord. Nous ne sommes pas encore en mesure d'en donner une preuve complète, ni de suivre, à travers cette longue histoire, le cheminement de cet héritage. Mais un texte d'Ibn Haldûn, quoique de portée négative et inspiré peut-être par une légende parallèle, celle de la destruction de la bibliothèque d'Alexandrie ⁽²⁾, vient à l'appui de cette affirmation. Voici la traduction de ce texte qui revêt une importance particulière pour la matière faisant l'objet de ce travail : « Les Chaldéens, les Assyriens et leurs contemporains parmi les Coptes pratiquaient la magie, l'astrologie, ainsi que les charmes et les talismans qui en résultent. Des peuples, tels les Persans et les Grecs, les apprirent d'eux ; les Coptes y ont particulièrement excellé ... Mais, quand les Musulmans conquièrent le pays des Persans et recueillirent un nombre incalculable de leurs livres et des feuillets (*ṣaḥāʾif*) contenant leurs sciences, Sa'd b. Abī Waqqāṣ écrivit à 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb pour lui demander l'autorisation de les faire copier par les Musulmans. Alors 'Umar lui répondit : « Jetez-les à l'eau ; car, si ce qu'ils contiennent montre le bon chemin, Dieu nous a déjà guidé par un meilleur guide ; si, par contre, il mène à l'erreur, Dieu nous en a exemptés ». Alors, ils les ont jetés à l'eau ou au feu.

1. Dès la première moitié du 1^{er} millénaire av. J.-C., le nom des Arabes et de l'Arabie figure dans les chroniques des conquérants assyriens. Les principaux textes se trouvent in ANET, pp. 283-6 et 297-301 (trad. L. Oppenheim) et l'ensemble de la documentation est réuni par TRUDE WEISS ROSMARIN, *Aribi und Arabien in den Babylonisch-Assyrischen Quellen*, in JSOR, 16/1932, 1-37.

2. Cf. M. MEYERHOF, *Joannes Grammaticos (Philoponos) von Alexandrien und die arabische Medizin*, in *Mitteilungen des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kairo*, 2/1931, p. 5 sq.

C'est ainsi que les sciences des Persans ont disparu sans parvenir jusqu'à nous » (1).

Le caractère tendancieux de ce texte est indéniable ; il est à peine nécessaire de faire remarquer qu'il émane du souci de sauvegarder l'originalité des sciences musulmanes et de prouver surtout le caractère complet et parfait de la révélation coranique. Néanmoins, il nous fournit une précieuse indication qui montre que les Arabes avaient conscience de l'importance de l'héritage culturel persan et qu'ils avaient tendance à vouloir conserver les livres qu'ils trouvaient et à les copier. Par la suite, nous apprenons que tout n'avait pas été détruit, puisque plusieurs ouvrages nous ont été traduits du pehlevi. Il en fut de même pour le grec ; en effet, un grand nombre de traités de tous genres furent recueillis par les Arabes et traduits dans leur langue.

On peut même dire, avec E. Blochet (2), que « la conquête de la Perse par l'Islam fut peut-être moins profonde et moins complète que celle de l'Islam par l'esprit iranien ». Compte tenu de l'engouement des Arabes pour la connaissance et de la curiosité qu'ils témoignaient à tous les domaines de la science, ils n'ont certes pas négligé l'apport de l'antiquité sémitique véhiculé jusqu'à eux par la culture iranienne. Les œuvres d'al-Ġāhiz et d'Ibn Qutayba, pour ne citer que ces deux auteurs, sont farcies de données d'une saveur antique, portant la marque de l'esprit et des conceptions sémitiques. Elles parvinrent jusqu'à nous par l'intermédiaire iranien. Nous aurons à le constater surtout dans le chapitre relatif aux omens.

L'intermédiaire sud-arabe

Cet intermédiaire n'est pas isolé. En effet, l'Arabie du Sud dont la culture offre des rapprochements assez frappants avec la civilisation assyro-babylonienne, a dû contribuer à la diffusion de pratiques religieuses et divinatoires de provenance mésopotamienne, sur son sol, dans ses colonies en Arabie du Nord et sur les routes des caravanes. Le faible apport de ses multiples inscriptions ne nous permet pas de nous en rendre suffisamment compte ; mais certains éléments du panthéon arabe ne laisseront pas de nous en convaincre.

Ainsi, cette Arabie centrale, réputée pour être fermée à toutes les influences, ne l'aurait pas été autant qu'on le croit. Isolée sur trois

1. III, 89 sq./ 124 sq. ; trad. angl. III, 113.

2. RHR 38/1898, 33.

de ses côtés, par la mer Rouge, le golfe d'Aden et le golfe Persique, elle est ouverte au Nord, sur l'Asie antérieure et se relie à l'Iraq, à la Syrie et à la Transjordanie. Aucune limite structurale nette ne la sépare du continent ; en effet, le désert de Syrie occupe le prolongement Nord des déserts de l'Arabie septentrionale.

Voies de communications

Par ailleurs, quatre grandes voies de communications orientent l'Arabie vers les diverses zones d'influence et l'ouvrent à leur action : le Wādī d-Dawāsir qui assure une bonne route, allant de l'extrémité Nord-Est du Yémen jusqu'à l'Arabie centrale, d'où l'on peut atteindre al-Baṣra sur le golfe Persique. Ce fut là sans doute la grande voie terrestre qui, à une époque très reculée, a permis les contacts commerciaux et culturels entre l'ensemble de l'Arabie et la Mésopotamie. Il faut y ajouter le Wādī r-Rumma, le long duquel les caravanes peuvent se déplacer du centre de l'Arabie jusqu'aux rives de l'Euphrate méridional. Le Wādī s-Sirhān lie l'Arabie centrale aux plateaux du Hawrān et à la Syrie, longeant le groupe d'oasis appelé al-Ġawf. Enfin, une route, côtoyant le bord intérieur de la chaîne de montagnes parallèle à la mer Rouge, conduit de Médine à la Palestine et à la Syrie. Elle formait pendant longtemps la partie la plus importante de l'itinéraire du Pèlerinage musulman, provenant d'Afrique du Nord et des pays arabes et asiatiques (3).

Place de la culture arabe dans le contexte culturel de l'Asie antérieure

Concluons, avec H. Winckler, que « la culture arabe appartient totalement au domaine des cultures de l'Asie antérieure ; il s'agit là d'un organe corporel dont la circulation sanguine se trouve commandée par l'ensemble de l'organisme. Le développement d'un tel membre ne peut se faire sans une influence des autres. De même, toute vue, faisant fi de cette constatation, demeure incomplète et mène à des conceptions erronées. Ainsi, l'évolution de la culture arabe se laisse reconnaître, dans son conditionnement, par les diverses destinées des grandes cultures environnantes » (2).

Bien que la structure sociale de l'Arabie ait été toujours affectée par la vie nomade, elle ne fut jamais entièrement hors du contact des centres de civilisation. Quoi qu'on en dise, le désert ne fut pas impé-

1. Cf. DUSSAUD, *Pénétration*, 24 sq. ; NALLINO, *Raccolta* III, 3.

2. *Arabisch-Semitisch-Orientalisch*, op. cit., 32.

nétrable à l'influence des peuples civilisés ⁽¹⁾. De tous temps, il s'est constitué sur son sol des civilisations agraires précaires où successivement des idées du dehors sont venues s'infiltrer dans la vie nomade. S'il est vrai que l'agriculteur fut l'ancêtre du pasteur ⁽²⁾, l'origine des éléments culturels et divinatoires, en vogue dans les sociétés nomades, se comprendra aisément ; leur altération, due à leur mode de transmission, et leur caractère fragmentaire devraient trouver leur remède dans l'étude des milieux agraires primitifs, d'autant que ces derniers cernaient généralement les temples et les sites sacrés ⁽³⁾.

Affinités avec les Hébreux nomades

La situation des Arabes du Hîgâz aux VI^e-VII^e siècles était comparable à celle des Hébreux nomades, si bien étudiée par E. Dhorme ⁽⁴⁾. On trouve entre eux une analogie frappante tant au point de vue de la conception du sacré et du divin qu'au point de vue des intermédiaires entre l'homme et la divinité. Cette analogie ne s'arrête pas aux idées générales qui peuvent être facilement imputées à l'héritage sémitique commun ; elle se fait encore sentir dans maints détails que nous ne manquerons pas de souligner en temps voulu. Les divergences sont dues principalement à l'absence d'une documentation sûre et suffisante pour la période préislamique. Mais, même à travers les données provenant des sources islamiques, on voit bien que la structure de base offre beaucoup de ressemblances et que c'est l'hétérogénéité du matériel qui obscurcit le modèle. Dans une remarquable étude sur les *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* ⁽⁵⁾, A. Haldar réussit à démontrer que, malgré les divergences culturelles et religieuses entre les différentes régions sémitiques, une homogénéité fondamentale se manifeste dans les corporations divinatoires, avec sans doute des variations locales ⁽⁶⁾.

Carence de l'organisation sacerdotale et culturelle

Nous touchons là à un point fondamental. C'est précisément à la carence de l'organisation sacerdotale en Arabie centrale qu'il faudra

1. Cf. LAGRANGE, ap. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1948, p. IV (Introduction).

2. Cf. GUILLAUME, *Prophecy and Divination*, 65 sqq. ; autres réf. ap. HALDAR, *Associations*, 161.

3. W. R. SMITH, *Religion of the Semites*, 113.

4. *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, 369 p.

5. Uppsala 1945.

6. Cf. Conclusion, p. 199.

imputer les déficiences du culte et l'incohérence des systèmes religieux et divinatoires, l'effritement des traditions et surtout le défaut de piété. Le principal responsable de cette carence est le régime social des nomades. On a accusé ces derniers d'être peu enclins à la sensibilité religieuse. Dozy découvre un décalage entre la vie religieuse du Bédouin du VI^e siècle et le milieu relativement évolué dans lequel il vivait ; il attribue ce décalage au manque d'intérêt qu'affichait l'Arabe à l'égard de la religion qui était chose indifférente pour lui. « L'Arabe, dit-il, le libre Bédouin ... n'est pas religieux par nature ; aussi, n'a-t-on jamais réussi à le rendre tel. C'est un homme pratique, positif qui s'en tient aux réalités, même dans sa poésie ; et comme il n'a guère d'imagination, il est peu accessible à des mystères religieux qui ont plus de prise sur l'imagination que sur la raison. Bien que le culte établi n'eût pas grande portée, il suffisait pour la majorité. Il est bien vrai que les gens raisonnables ne croyaient pas aux dieux ; mais ce n'était pas encore là un motif suffisant pour les supprimer ; personne n'était obligé de croire ; chez les nomades, on pouvait même railler les idoles ou les injurier à cœur joie ; l'abolition d'un culte qui avait été celui des pères répugnait d'ailleurs à l'orgueil national, au respect illimité que l'Arabe professait pour ses ancêtres » ⁽¹⁾.

Ce jugement par trop sévère repose sur des faits isolés tirés de récits islamiques visant à ridiculiser l'apparente trivialité de certaines pratiques païennes. Pour se manifester, la piété a besoin de lieux de culte, de représentations de la divinité, de cérémonies religieuses et de ministres pour les assurer. Tout cela existait en Arabie centrale aux VI^e-VII^e siècles, mais sous une forme tellement étiolée qu'il n'inspirait plus la piété et ne suscitait plus la crainte des dieux, fondement de la religion antique. Néanmoins, le nombre des sanctuaires et les débris du culte qui nous restent, révèlent que les Arabes, comme tous les Sémites, se distinguaient par une profonde religiosité. Dans aucune autre société antique, le rôle de la religion ne fut aussi prégnant ; du berceau jusqu'au tombeau, ses exigences pèsent sur le comportement de l'homme et conditionnent tous les détails de sa vie. Toutes les activités du Sémite sont en rapport avec la religion, laquelle imprime sa marque sur les lois, les mœurs, les usages, la science, l'art. La religion des Sémites n'est pas un élément de culture à côté de tant d'autres, mais c'est la grande force vitale dont toute la culture est imprégnée ⁽²⁾.

1. *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, trad. du hollandais par V. Chauvin, Leyde-Paris 1879, p. 14.

2. Cf. D. NIELSEN, in *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, I, 235.

Ajoutons que l'absence de préoccupations métaphysiques chez les anciens Arabes ⁽¹⁾ tient au fait que « the antique religions had for the most part no creed; the consisted entirely of institutions and practices », ainsi que l'affirmait un grand connaisseur des religions sémitiques ⁽²⁾.

Absence de mythologie et de rituel

Une autre conséquence du nomadisme vient accentuer la pauvreté de la religion bédouine : c'est l'absence de mythologie et de rituel dans le folklore de l'Arabie ancienne ⁽³⁾.

En 1872, François Lenormant crut découvrir, sous les traits rudimentaires d'Isâf et de Nâ'ila, deux idoles de la Ka'ba préislamique, le mythe d'Adonis et d'Astarté ⁽⁴⁾. En dépit du caractère extravagant de l'hypothèse, ce travail, demeuré très peu connu, est construit à l'aide d'une documentation très riche, dont l'interprétation est encore assez souvent valable.

J. Wellhausen ⁽⁵⁾, après avoir énuméré une série de noms mythiques de lieux, de peuples, de personnes, d'animaux et d'arbres, conclut à propos de *Ḥamāsa*, 110,25, où l'astre de la pluie est appelé père, la terre, mère et les plantes, leurs enfants : « Wenn es eine arabische Mythologie gibt, so ist sie nicht viel mehr als ein Teil der poetischen Topik. Mit der Religion hat sie sehr wenig zu tun ».

Hugo Winckler ⁽⁶⁾ affirme l'identité de la mythologie de tous les peuples, laquelle ne peut être le produit de la pensée populaire. Pour lui, l'origine astrale du mythe est une preuve de son origine babylonienne. Par conséquent, tous les éléments mythiques rencontrés dans le culte et le folklore arabes sont à rapporter à des légendes babyloniennes similaires ⁽⁷⁾.

1. Dozy, *op. cit.*, 15.

2. W. R. SMITH, *op. cit.*, 16.

3. Cf. GUILLAUME, *op. cit.*, 68 : « Their (Arabs of the desert) wanderings... left no place for myth and ritual ».

4. Sur le culte payen de la *Kābah* antérieurement à l'Islamisme, in *Lettres Assyriologiques*, 1^{re} sér., t. II, Paris 1872, 232 sqq. ; cf. déjà KREHL, *Religion der vorislamischen Araber*, 58 sqq.

5. Reste (1^{re} éd.), 159 (supprimé dans la 2^e éd.).

6. *Himmels- und Wellenbild*, *op. cit.*, 3 sqq.

7. Par ex., il explique le rituel du Pèlerinage mekkois par celui du Nouvel An babylonien (p. 55 sq.).

Pour D. Nielsen ⁽¹⁾, la mythologie des anciens Arabes nous reste inconnue, du fait que les sources musulmanes nous donnent une image tellement incomplète et tellement erronée du paganisme arabe qu'il n'est pas possible d'en reconstituer les composantes rituelles et mythiques.

À vrai dire, une lecture attentive, orientée vers une telle perspective et enrichie par une connaissance profonde du folklore sémitique, ne peut que révéler le fond archaïque d'une pensée mythique latente dans plusieurs légendes à caractère onomastique. La légende des monts Agâ' et Salmâ est typique à cet égard : « Un Amalécite, du nom de Agâ' b. 'Abd al-Ḥayy, s'amouracha d'une femme de sa tribu, appelée Salmâ, qui avait une gouvernante nommée al-'Awgâ'. Les deux amoureux se réunissaient dans la demeure de la bien-aimée jusqu'au jour où ils furent dénoncés par les frères de Salmâ, al-Ḡamîm, al-Muḍill, Fadak, Fâ'id, al-Ḥadaṭân, ainsi que le mari de Salmâ. Alors, cette dernière prit la fuite en compagnie de Agâ' et al-'Awgâ'. Ils furent poursuivis par le mari et les frères qui atteignirent Salmâ sur la montagne appelée de ce nom ; ils l'y tuèrent ; la montagne en a conservé le nom. Ils atteignirent al-'Awgâ' sur une colline, entre les monts Agâ' et Salmâ, où ils l'abattirent, et ainsi son nom resta attaché à cette colline. Enfin, ils parvinrent à Agâ', sur la montagne appelée de ce nom ; ils l'y tuèrent et son nom devint celui du lieu. Puis, il leur répugna de retourner dans leur tribu ; c'est pourquoi chacun d'entre eux alla choisir un endroit qu'il habita et auquel il donna son nom » ⁽²⁾.

Apparemment issue du désir d'éclaircir l'origine des noms des lieux, cette légende s'inscrit cependant dans la ligne des mythes relatifs aux héros divins ou divinisés, victimes de leur amour ⁽³⁾. Aurait-elle été toujours si pauvre et si sobre ? La seconde forme sous laquelle elle est rapportée par le même Yâqût (I, 126 sq.), est plus étoffée et mieux circonstanciée ; mais elle n'a plus du tout le même sens. Les deux montagnes deviennent les noms d'un 'Ādite et de sa femme qui possédaient encore cette région du Naḡd à l'époque où la tribu de Tayy arriva en Arabie centrale, refoulée par la rupture de la digue de Ma'rib.

Dans la légende d'Isâf et de Nâ'ila ⁽⁴⁾, comme dans celle de la femme de Loth (*Gen.* 19,26), le motif mythique de la vengeance de la divinité

1. *Der Dreieinige Gott*, I, 16 sq.

2. YĀQŪT, I, 123.

3. Cf. des rapprochements avec la mythologie grecque ap. LENORMANT, *op. cit.*, 235.

4. Sur ce couple divin, avatars du Ba'l et de la Ba'la, cf. notre *Panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. II, s. n.

par jalousie est assez explicite. Ce phénomène de pétrification, vieux souvenir de catastrophes volcaniques, est attesté ailleurs dans le folklore arabe. Sur la route des pèlerins qui va de la Mekke à 'Arafa, se trouvent des pierres appelées an-Niswa « les femmes » ; on explique ce nom par la légende suivante : Une femme de l'époque préislamique commit un adultère et devint enceinte ; quand le jour de son accouchement arriva, elle se rendit à cet endroit et y accoucha en présence de deux autres femmes, se tenant l'une devant elle, l'autre derrière. On dit qu'elles ont été changées toutes les trois en pierres ⁽¹⁾. Une autre légende, rapportée par Ibn al-Muġâwir ⁽²⁾, concerne deux femmes pétrifiées à Naqîl, en Arabie du Sud, et dont le sexe est encore visible dans le rocher ; elles continuent, ajoute-t-il, à être régulièrement en menstrues ⁽³⁾.

Dans l'état actuel des sources, le vieux fonds bédouin, constitué par des légendes topographiques, nous apparaît d'une extrême pauvreté. De bonne heure, sont venues s'y ajouter, selon Charles Pellat, « les légendes empruntées aux religions scripturaires pour expliquer quelques obscurités du Coran et de la Sunna, les mythes inventés par des musulmans zélés, le folklore yéménite introduit par des Arabes du Sud inquiets de la suprématie des 'Adnânites, les croyances mazdéennes et manichéennes importées par les *mawâlî*, la magie chaldéenne toujours vivace avec un parfum de clandestinité, la mythologie šī'ite d'importation étrangère, l'activité des magiciens et des astrologues avec tous les recueils d'oracles qui constituaient leur attirail » ⁽⁴⁾.

C'est à travers ce monstrueux mélange qu'il nous faudra retrouver le vrai visage de l'Arabie ancienne et retracer, à la lumière du monde sémitique ambiant, les lignes principales de sa pensée religieuse ou divinatoire.

Religieuse ou divinatoire, disons-nous, puisque, dans notre esprit, religion et divination sont inséparables, sinon identiques, dans les so-

1. AZRAQÎ, 97.

2. *Tārîḫ al-Mustabṣir*, op. cit., I, 150 sq.

3. Sur « le monde mythique arabe », on peut voir le récent ouvrage de J. CHELHOD, *Les structures du sacré chez les Arabes (Islam d'Hier et d'Aujourd'hui, XIII)*, Paris 1964, pp. 125-146, où vestiges mythiques et éléments légendaires sont confondus.

4. Ap. AL-ĠĀHIZ, *K. al-tarḫîṣ wa-t-tadwîr*, texte arabe avec introduction, glossaire, table de fréquence et index de Ch. Pellat, *Institut Français de Damas*, 1955, pp. xiv-xv (à propos de *K. al-Ḥayawân* de ĠĀHIZ qui assemble toutes ces influences).

ciétés primitives ou peu évoluées. L'absence de dogmes réduit la religion à un ensemble de pratiques visant à rapprocher l'homme de la divinité, à lui permettre de communiquer avec elle, à se la rendre propice, à connaître ses volontés, à éviter de lui déplaire, etc. Qu'était-ce la divination, à l'origine, si ce n'est que cela ? Les formes dégénérées de la divination nous intéressent beaucoup moins ici. Il n'est pas dans notre propos d'étudier la divination en tant que phénomène aberrant de la pensée humaine, telle qu'elle s'est présentée aux époques de décadence et de décrépitude de la société antique et moyenâgeuse. Pour nous, ce labeur constant, méthodique, on dirait même « scientifique », tant il est scrupuleux, et inspiré par de louables sentiments, d'un nombre infini de prêtres et de devins assyro-babyloniens qui, au service de leurs princes et de leur peuple, ont consacré tous leurs efforts à la recherche de la volonté divine à travers tous les êtres créés, n'est autre chose qu'un témoignage de leur foi et de leur piété envers les dieux.

C'est dans cet esprit qu'ont été élaborées nos recherches, convaincu que nous sommes du rôle primordial de la pensée divinatoire dans la religion sémitique sous toutes ses formes. Vue sous cet angle, la religion arabe apparaît autrement plus riche et intimement apparentée à ce monde sémitique dont elle est issue.

Plan de l'ouvrage

C'est pourquoi l'ouvrage comprendra deux parties dont la première traitera de problèmes de portée aussi bien religieuse que divinatoire et dont la seconde réunira tout ce que nous connaissons sur les procédés mantiques de l'Arabie ancienne et leur évolution au contact des cultures étrangères, au cours des trois premiers siècles de l'hégire.

Dans le premier chapitre de la première partie, nous passerons succinctement en revue les principes et les caractéristiques de la divination sémitique. Les techniques divinatoires les plus perfectionnées de l'antiquité sémitique sont celles de la Mésopotamie. Sans entrer dans les détails, nous en donnerons un aperçu qui nous dispensera de revenir sur les généralités au cours de l'exposé. Des deux zones araméenne et canaanéenne, très peu de données divinatoires subsistent. Nous utiliserons les rares données dont nous disposons, sur les pratiques des Hébreux, des Araméens, des Arabes du Nord (Liḥyânites, Tamûdéens, Šafaïtes) et ceux du Sud. Les Arabes de la Nabatène et de la Palmyrène, rapidement évolués au contact de la civilisation gréco-romaine, ont servi de modèle aux caravaniers du Ḥiġâz et aux tribus moutonnières en transhumance sur les frontières du désert. Nous aborderons enfin le pro-

blème des éléments étrangers introduits dans la divination arabe. En effet, au contact de la culture persane, la divination arabe reçut un apport nouveau qui contraste avec son esprit primitif. À l'aide de ce que les auteurs arabes ont conservé de cette divination, nous essaierons de faire ressortir les points de divergence.

Dans le deuxième chapitre, nous étudierons la nature de la divination arabe, en cherchant à en donner une définition descriptive la différenciant d'avec les domaines limitrophes de la magie et de l'astrologie, et en mettant en relief ses affinités avec la prophétie.

Les chapitres III et IV auront pour tâche de déterminer les fonctions du personnel cultuel et divinatoire (III) et les instruments du culte et de la divination dont il disposait (IV).

Les quatre chapitres de la seconde partie grouperont les diverses pratiques divinatoires arabes sous les rubriques suivantes : Cléromancie, oniromancie, physiognomancie et omens.

PREMIÈRE PARTIE

RELIGION ET DIVINATION EN ARABIE CENTRALE

CHAPITRE PREMIER

LA DIVINATION SÉMITIQUE : OBJET ET MÉTHODES

Monothéisme primitif des Sémites

La rigidité du principe de la transcendance divine dans l'esprit sémitique rendit nécessaire le recours à des intermédiaires susceptibles de réduire tant soit peu l'immense fossé qui sépare la terre du ciel et l'homme de la divinité. El, seigneur du panthéon sémitique primitif, incarne, sous quelque forme qu'il se présente, l'idée absolue du divin. Mais, au cours des temps, l'ilâ assyro-babylonien devint un terme générique s'appliquant à tous les dieux et à bon nombre de démons, et ce n'est que dans les religions monothéistes qu'il reprit sa place de premier et d'unique. L'Elohîm biblique et l'Al-lâh coranique ne sont, en effet, qu'une résurgence de cette figure dominante, noyée périodiquement dans la multiplicité des avatars divins d'origine locale, tribale ou familiale. Dans le Coran, comme dans l'Ancien-Testament, l'idée d'un monothéisme primitif est partout sous-jacente. Il est superflu d'en fournir la preuve.

Transcendance absolue de la divinité

Jamais peuple de l'antiquité ne fut aussi soucieux, autant que le peuple sémitique, de connaître le visage de la divinité, de deviner sa pensée, de prévenir ses désirs et surtout d'éviter sa colère. C'est avec crainte et tremblement que le Sémite lève ses regards vers son dieu. La notion d'amour entre l'homme et Dieu est une innovation mosaïque et prophétique qui n'a point eu une emprise réelle sur l'âme populaire avant l'Évangile. En effet, dans les accents les plus touchants des Psalmistes, qu'ils soient assyro-babyloniens ou hébreux, l'amour est pulvérisé devant le sentiment de la transcendance absolue de la divinité. Ce sentiment fut à ce point profond que l'idée de l'immortalité de l'âme, conçue comme une participation à la permanence divine,

fut inconcevable pour tous les Sémites. L'*Épopée de Gilgamesh* et les plaintes de l'*Écclésiaste* se rejoignent pour démontrer la vanité de toute aspiration à l'immortalité.

Genèse de la divination

De ce Dieu si haut et muet, comment deviner la pensée, comment supputer la volonté, comment prévoir les caprices? C'est de la réponse à cette question qu'est née la divination (*kihāna*).

La racine *k h n* qui servit à désigner, chez les Sémites occidentaux, le porte-parole de la divinité ⁽¹⁾, celui à qui incombait la tâche redoutable de questionner les dieux ⁽²⁾, à savoir le chef du peuple ou de la collectivité locale, contenait à l'origine l'idée d'extase, en plus de celles de « se tenir debout devant le dieu », « s'incliner devant lui », « s'humilier », « lui rendre hommage » ⁽³⁾. Il était, par conséquent, le principal adorateur de la divinité, son substitut, sa propriété, son fils. Il lui arrivait même de s'identifier à elle. À en juger par cette intimité, il était censé en connaître les secrets. À la fois prophète, prêtre et roi, il avait pouvoir absolu de parler en son nom. Mais il lui fallait des signes (*ôt, āya*), des critères sur lesquels il pouvait asseoir son autorité et sa véracité. De là est né le souci de faire parler tous les êtres créés, notamment ceux qui présentaient à ses yeux quelques rapports symboliques avec la divinité. À travers chaque objet et chaque manifestation de l'être, il discernait une épiphanie divine. Ce sont les animaux qui incarnent, à un très haut degré, certaines forces divines diffuses dans la nature; ils révèlent certaines propriétés qui, de par leur constance, s'érigent aisément en règles. Grâce à la loi de répétition, il explore l'avenir à l'aide de l'expérience du passé ⁽⁴⁾. Ajoutons à cela la croyance primitive que la divinité apparaît sous la forme d'un oiseau ou dans l'oiseau familier pour conseiller, avertir ou informer l'homme d'un destin inexorable ⁽⁵⁾. Dans la symbolique, comme dans l'art, une place importante est réservée aux bestiaires et aux

1. Appelé *māddā*, « bouche », chez les Assyro-Babyloniens (cf. HALDAR, *Associations*, 4). Dans les lettres de Tell el-Amarna, le prêtre et la prêtresse sont dits « bouche » de la divinité ou « identique » à elle (cf. J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln...*, Leipzig 1915, I, Nos. 255, 256, 314-316; HALDAR, *op. cit.*, 79; *infra*, p. 108 et n. 2).

2. Appelé parfois *šd'ilu*, « questionneur » (HALDAR, *op. cit.*, 13 *sqq.*).

3. Cf. *infra*, p. 92 *sqq.*

4. Cf. GÜTERBOCK, in ZA 42/1934, p. 64; comp. p. 63.

5. HOFF, *Thierorakel*, 245.

volucraires ⁽¹⁾ où apparaît à chaque instant la conviction profonde de toute l'Antiquité et du Moyen Âge « que les animaux touchent de près au surnaturel... et qu'ils jouissent d'une puissance occulte particulière qui n'est pas sans analogie avec celle des sorcières » ⁽²⁾.

De cette vision de la nature et de la prospection de ses ressources sont nées les diverses branches de la divination, lesquelles, en se spécialisant et en se perfectionnant au cours des siècles, sont devenues de véritables techniques. Nous connaissons une infinie variété de modes de divination dont l'ampleur, l'ingéniosité et la précision ne cessent de nous surprendre.

Principales caractéristiques de la divination sémitique

La divination sémitique est essentiellement caractérisée, d'une part, par l'oniromancie et l'incubation et, d'autre part, par les présages en général et l'ornithomancie en particulier. La cléromancie est connue sous sa forme bélomantique et plus tard rhapsodomantique; l'hépatoscopie, science d'une étonnante précision, n'a pu se développer qu'en Mésopotamie. Chacune des régions sémitiques a mis l'accent sur des pratiques en rapport avec son sol, sa flore et sa faune. C'est ainsi que la divination potamique a pu se perfectionner et se codifier en Mésopotamie, où la couleur de l'Euphrate, sa rapidité, son pouvoir purificateur laissent transparaître les desseins des dieux ⁽³⁾, alors qu'elle ne pouvait exister ni en Arabie, ni en Palestine. Elle aurait été connue en Phénicie où la couleur rougeâtre des eaux du fleuve Adonis (Nahr Ibrāhīm), grossies par les pluies de printemps, motivait des sacrifices humains au dieu chasseur Adonis, déchiqueté par le Sanglier dans les parages de ce fleuve ⁽⁴⁾. L'ordalie par le fleuve, attestée à Mari ⁽⁵⁾,

1. Cf. JEAN PLAQUEVENT, *Le Mystère animal*, Paris 1939, pp. 247-301; E. FUHRMANN, *Das Tier in der Religion*, Munich 1922; F. S. BODENHEIMER, *Animal and man in Bible lands*, Leyde 1960; W. PANGRITZ, *Das Tier in der Bibel*, Munich-Bâle 1963.

2. E. PERRIER, *La Philosophie zoologique avant Darwin*, Paris 1884, p. 1. Sur le rôle des animaux dans les omens et dans l'art de l'Ancien Orient, cf. BODENHEIMER, *op. cit.*, *passim* et notamment p. 92 *sqq.*

3. Cf. F. CUMONT, *Études syriennes*, Paris 1917, p. 251 *sqq.*

4. Sur le mythe d'Adonis, cf. LUCIEN DE SAMOSATE, *La déesse syrienne*, trad. M. Meunier, Paris 1947, p. 39 *sqq.*; sur la couleur du fleuve, *ib.* 48 *sqq.*

5. Cf. G. DOSSIN, *Un cas d'ordalie par le dieu Fleuve d'après une lettre de Mari*, in *Symbolae ad jura Orientis antiqui pertinentes Paul Koschaker dedicatae*, Leyde 1939, pp. 112-118; DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, pp. 192-196.

se faisait, plusieurs siècles après, par le feu au Mont Carmel ⁽¹⁾, comme plus tard en Arabie ⁽²⁾.

La Loi mosaïque épura le folklore hébraïque des vestiges du paganisme canaanéen, comme le feront le Coran et la Tradition islamique pour le paganisme arabe. Toutefois, à travers les interdits, nous apercevons les substrats d'un grand nombre de pratiques divinatoires sémitiques que nous mentionnerons à l'occasion. Mais cela ne nous permet pas de nous rendre suffisamment compte du degré d'expansion de ces pratiques, ni de celui de leur implantation. Pour cette raison, l'ornithoscopie qui est largement connue en Assyro-Babylonie et en Arabie, se trouve ignorée dans l'Ancien-Testament ; il en est de même pour l'extispicine ⁽³⁾. Par contre, l'oracle, comme réponse divine, obtenue après sacrifices, notamment par l'intermédiaire des arbres sacrés et des *Urîm* et *Tumîm*, est un héritage canaanéen suffisamment attesté dans la Bible ⁽⁴⁾. De même, la prophétie, phénomène proprement sémitique, trouva son maximum d'épanouissement sur la terre de Canaan et dans le peuple hébreu. De l'inspiration mantique du *mahhu* assyro-babylonien, du *m^eônên* hébreu-canaanéen et de l'*afkal* ⁽⁵⁾ arabe, à l'inspiration prophétique israélite, il y a une continuité, mais aussi une brusque surélévation de la seconde, dès que l'inspiré s'instaura en gardien de l'ordre moral et réformateur de la société.

La divination astrologique, conséquence logique du culte stellaire, décelable chez tous les Sémites à des degrés divers, s'épanouit considérablement en Babylonie. Les rapports des prêtres observateurs, contenant, d'une part, une notation précise du mouvement et de la couleur des astres et, d'autre part, l'interprétation des signes recueillis en fonction du comportement du roi et du sort de la nation, constituent une vaste documentation encore mal exploitée. Le culte stellaire de l'Arabie du Sud devrait avoir favorisé la consultation des planètes et

1. II Rois, 18, 23 sqq.

2. Cf. IBN HİŞÂM, 17 ; TABARİ, I², 903 sqq. (légende de Tubba') ; L. MASSIGNON, *La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fâtima*, Paris 1943 et 1955, 35 p. + 2 pl. ; *id.*, in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, 1943, pp. 5-25 ; comp. le feu d'ordalie d'Abarqûh, dans le district d'Iştahr, ap. YAQÛT, I, 86.

3. Cf. T. WATTON DAVIES, *Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours including an Examination of Biblical references and of the Biblical Terms*, Londres 1899, p. 74 ; *infra*, p. 30, n. 3.

4. Cf. *infra*, p. 139.

5. Sur le caractère extatique de l'*afkal* (sum. *apkallu*), cf. *infra*, p. 130.

des étoiles ; mais, en dépit de son ampleur, le matériel épigraphique recueilli jusqu'à ce jour ne fait pas encore état de telles pratiques. Chez les Arabes du centre, le '*ilm al-anwâ*' qu'ils déclarent leur appartenir en propre, n'est au fond que la divination astrologique réduite à sa plus simple et plus rudimentaire expression. À l'époque 'abbâsîde, on assistera au retour en scène de cet antique art divinatoire qui, après s'être trempé en milieu hellénistique, va croître et atteindre des dimensions qui feront de lui une branche à part de la connaissance ⁽¹⁾.

Divination, astrologie et magie

La divination palmomantique qui se rattache, par ses origines, aux techniques de l'extase, suit la même évolution : partant de l'Assyro-Babylonie, elle s'enrichit en s'hellénisant et se répand à nouveau en terre d'Islam, dans les traités arabes d'*ihlîlâğ* ⁽²⁾.

La divination hémérologique, tératologique et généthliologique, la géomancie, issue de l'apotélesmatique, et la physiognomonie, avec toutes ses branches, ont subi des transformations profondes en passant du monde sémitique au monde hellénistique, souvent par l'intermédiaire persan, à tel point que, comparées aux vestiges arabes de même ordre, elles sont presque méconnaissables ⁽³⁾. Quant au *ğâfr* ⁽⁴⁾ et encore plus la divination « mécanique », appelée *zâ'irğa* ⁽⁵⁾, fondées toutes deux sur l'astrologie, on n'en aperçoit même plus les lointaines origines.

Disons-le tout de suite, il ne nous appartiendra pas de traiter dans cet ouvrage de l'astrologie ni même de la divination proprement astrologique ⁽⁶⁾. Les liens de parenté étroite liant l'astrologie à la divination sont indéniables ; mais l'évolution de l'astrologie qui survécut à la divination antique, la mit en état de supériorité par rapport à la divination. Les deux techniques se sont de plus en plus différenciées et progressivement l'astrologie s'est présentée comme étant la source de la divination. C'est ainsi que le Soleil préside à la divination en général, Jupiter à l'interprétation des songes et Mercure à toutes les espèces

1. Cf. *infra*, p. 412 sqq.

2. Cf. *infra*, p. 397 sqq.

3. Comp., par ex., *qiyâfa* et *firdsa*, *infra*, p. 370 sqq.

4. Cf. *infra*, p. 219 sqq.

5. Cf. *infra*, p. 243 sqq.

6. Toutefois, dans la seconde partie, à propos du *ğâfr*, des *anwâ* et des omens, nous serons amené à exposer brièvement trois aspects de la divination astrologique, intimement liés à la matière traitée.

de présages⁽¹⁾ ; cela n'est, en fait, que la reconversion des privilèges attachés à ceux des dieux de l'antiquité qui étaient considérés comme les inventeurs ou les protecteurs de telle ou telle technique divinatoire.

De plus, quelles que soient les interférences entre magie et divination, nous ne toucherons pas au domaine magique qui vaut à lui seul d'être l'objet d'une vaste enquête. Il est vrai que ces deux sciences se côtoient, qu'elles ont le même but pratique et qu'elles se servent des mêmes moyens surnaturels pour prédire les événements naturels ; mais une différence fondamentale les sépare : alors que la théurgie, la branche magique la plus proche de la divination, consiste à forcer les dieux à se montrer moins avares en confidences, dans la divination, la pensée divine s'offre volontairement et spontanément à la pieuse curiosité de l'esprit humain. La division moyenâgeuse en *Magia Divinatrix* et *Magia Operatrix*⁽²⁾ n'est pas faite pour atténuer les divergences ni pour tracer une ligne de démarcation nette entre ces deux catégories de la pensée obscure qui ont joué un rôle capital dans l'histoire de la civilisation. Que la magie soit plus primitive que la divination, cela s'inscrit dans le conflit de primauté entre magie et religion que nous n'avons pas à connaître ici ; il n'en demeure pas moins clair que la divination est l'un des instruments du culte et non le culte lui-même. Certes, il est malaisé, dans certains cas, de distinguer les rôles respectifs du magicien et du devin ; mais ce n'est qu'aux époques de décadence des anciennes religions qu'il y a eu interférence entre magie et divination, unies toutes les deux face au furieux assaut mené contre elles par la pensée philosophique⁽³⁾. Si, dans la Bible, elles sont souvent comprises sous la même dénomination, en l'occurrence *qesēm*, c'est parce qu'elles tombent sous le coup d'une même condamnation. Par ailleurs, chaque fois que l'esprit philosophique domine la pensée secrète et la refoule, la magie fait office des deux. Ce n'est que dans un sens étroit et tardif que le rapport entre magie et divination a pu être comparé à celui existant entre miracle et prophétie, attendu que la première consiste dans des exploits de pouvoir et la seconde dans des exploits de connaissance. D'ailleurs, ce furent ces tours de force accomplis par le magicien qui, après avoir émerveillé les esprits, jetèrent le discrédit sur toutes les formes de la pensée obscure.

1. PS.-MAGRI, *Ġāyat al-ḥakīm*, éd. H. Ritter, Leipzig 1933, pp. 171 sqq. ; 201.

2. Cf. notamment TORREBLANCA, *De Daemonologia sive Magia naturali, daemonica, licita et illicita...*, Moguntiae 1623 ; cf. Livres I et II.

3. W. ROBERTSON SMITH, in *The Journal of Philology*, 14/1885, p. 121.

Sur le plan historique, il ne nous est pas possible de pousser plus loin l'étude des rapports primitifs entre la magie et la divination. Mais, sur le plan logique, la différenciation entre ces deux techniques se place tout à fait aux origines ; car, si la magie est l'« objectivation du désir »⁽¹⁾, la divination est une induction et, par conséquent, le produit de la réflexion. Aux pressentiments, viennent s'ajouter le raisonnement et la spéculation sur les causes, d'une part, et sur l'interprétation favorable ou défavorable d'autre part. Si les frontières restent indécises entre les deux, cela est dû principalement au fait qu'elles participent de la même force mystérieuse mise au service de la religion, à savoir le sacré qui est « tantôt bon, tantôt dangereux, toujours redoutable »⁽²⁾. Dans la magie, c'est le rite qui « fait arriver l'événement désiré », alors que, dans la divination, c'est l'événement qui « suscite telle ou telle forme rituelle, telle ou telle impression en rapport avec un rite »⁽³⁾ et ouvre ainsi une porte sur l'inconnu. C'est pourquoi la magie se présente comme une technique imaginée, faite d'un agglomérat de rites tendant à la réalisation des désirs, alors que la divination est une recherche inquiète, une interprétation de faits objectifs au moyen d'éléments subjectifs⁽⁴⁾.

Divination assyro-babylonienne

Quel fut le degré d'implantation et d'expansion des pratiques divinatoires chez les divers peuples sémitiques, la pénurie de documents ne nous permet pas de le mesurer d'une manière aussi approfondie auprès de tous. La seule région qui nous ait fourni des textes divinatoires fort nombreux, reste la Mésopotamie. C'est une immense littérature qui, bien qu'elle ait fait l'objet de plusieurs publications et études, est encore, dans sa majeure partie, inédite ou inexploitée⁽⁵⁾. Dès ses origines,

1. DOUTTÉ, *Magie et Religion*, 352.

2. *Ibid.*, 450.

3. *Ibid.*, 600.

4. Sur la magie en général, cf. JAMES GEORGE FRAZER, *The golden Bough, a study in magic and religion*, Londres³, 1907-1915 ; *id.*, *Le rameau d'or*, trad. (d'une éd. abrégée) de Lady Frazer, Paris 1923 ; HUBERT et MAUSS, *Théorie générale de la magie*, in *l'Année Sociologique*, 7/1902-3, pp. 1-145. Sur l'évolution de la magie divinatoire et les rapports de la magie et de la divination, cf. J. MAXWELL, *La Divination*, Paris 1927, pp. 102-107 et 265-270 ; *id.*, *La Magie*, Paris 1922.

5. Pour l'ampleur de cette production, cf. les index de C. BEZOLD au *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Koyunjik Collection of the British Museum*, V/1899, p. XXII sqq. ; on trouvera une nomenclature des principaux auteurs et chercheurs dans ce domaine, ap. A. BOISSIER, *Mantique babylonienne et mantique hittite*,

l'Assyriologie est marquée par le caractère divinatoire de la littérature cunéiforme dans son ensemble. Cette dernière atteste que la divination était pratiquée dès le début de l'histoire mésopotamienne ⁽¹⁾. Ses branches étaient nombreuses ; l'oniromancie ⁽²⁾, l'hépatoscopie et l'extispicine ⁽³⁾, les présages de toutes sortes ⁽⁴⁾, les omens de naissance ⁽⁵⁾, les présages hémérologiques et les pronostics médicaux ⁽⁶⁾ en étaient les principales ⁽⁷⁾.

Paris 1935, p. 1 *sqq.*, et une riche bibliographie ap. G. CONTENAU, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940. Cf., enfin, les actes de la XIV^e Rencontre Assyriologique (Strasbourg, Juillet 1965), ayant pour thème *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, où, en plus des mises au point apportées par les spécialistes sur les recherches en cours, on trouvera une bibliographie établie par J. Nougayrol.

1. Cf. B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, II (Heidelberg, 1925), 244. Toutefois, les plus anciens textes connus, publiés par A. GOETZE, *Old Babylonian Omen Texts*, in *Yale Oriental Series, Babylonian Texts*, X, New Haven 1947 (cf. c.-r. Nougayrol, in *JAOS* 70/1950, 110-113), ne remontent, semble-t-il, qu'au début du II^e millénaire.

2. Cf. A. L. OPPENHEIM, *The interpretation of dreams in the ancient Near East. With a translation of a Assyrian Dream-Book*, in *Transactions of the American Philological Society*, N. S., 46, 3, Philadelphie 1956, pp. 179-373.

3. Cf., en particulier, les travaux de J. NOUGAYROL, dans *RA* 1941 et suiv., et dans l'*Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, 1944-45, p. 5 *sqq.* ; *id.*, in *CRAI* 1955, p. 509 *sqq.* ; M. RUTTEN, in *RA* 35/1938, pp. 36-70 ; comp. E. LAROCHE, *Éléments d'haruspicine hittite*, in *RHA* 54/1952, pp. 19-48.

4. Cf. Fr. NÖTSCHER, *Die Omen-Serie šumma ālu ina mēlê šakin* (CT 38-40), in *Orientalia*, *Serie Prior*, 31/1928, 78 p. ; 39-42/1929, 247 p. ; 51-54/1930, 243 p. ; L. OPPENHEIM, *Zur Keilschriftlichen Omenliteratur*, *ib.* N. S. 5/1936- 199-228 ; R. LABAT, *Commentaires assyro-babyloniens sur les présages*, Bordeaux 1933. À propos de la physiognomonie, la palmomancie et les présages astrologiques, cf. réf. *infra*, pp. 378, n. 5 ; 397, n. 3, 399, n. 3-9 ; 407, n. 2-3, 412, n. 1.

5. Cf. L. DENNFELD, *Babylonische Geburtsomina*, Leipzig 1914 (*Assyriologische Bibliothek*, XXII) ; B. MEISSNER, *Über Genethiologie bei den Babyloniern*, in *Klio* 19/1925, pp. 432-34.

6. R. LABAT, *Hémérologies et ménologies d'Assur*, Thèse compl. Paris 1939 ; *id.* *Un Calendrier babylonien des travaux, des signes et des mois*, Paris 1965 ; *id.*, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Thèse principale, Paris 1939, pp. 300-322 ; *id.*, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, I (transcription et traduction) - II (pl.), Paris-Leyde 1951 (*Coll. de Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences*, VII).

7. On trouvera un exposé synthétique tout récent sur la divination assyro-babylonienne, ap. A. L. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilisation*, Chicago, University Press, 1964, pp. 206-227.

Le procédé logique qui semble dominer le fond de cette littérature, est régi par le principe *post hoc, ergo propter hoc*. Son contenu est d'une extrême et étonnante variété. Rien n'échappe à l'œil vigilant du devin ; ses observations sont orchestrées dans un ordre préétabli qui n'est au fond que l'ordre naturel et réel des choses ou, du moins, l'ordre conventionnel.

La forme est généralement stéréotypée ; elle consiste en une proposition subordonnée, couramment introduite par la particule conditionnelle *šumma*, suivie d'une proposition principale. Elle est marquée par son origine orale, ainsi que par la concision et la brièveté imposées par la nature du matériel d'écriture. A. Boissier note la parenté frappante entre le style juridique et le style divinatoire dans la littérature assyro-babylonienne. « La loi, dit-il, est révélée aux législateurs, comme aux haruspices, qui codifient les ordres divins et font connaître les sanctions » ⁽¹⁾.

Relevons enfin l'affinité existante entre le style divinatoire et le style poétique, dans la recherche de la rime, l'emploi d'images et de figures communes et le fréquent recours au langage symbolique, particularités qui se retrouvent également dans le style prophétique.

Divination araméenne

Sur la divination chez les Araméens, nous disposons de très peu de données que l'on trouve dispersées notamment dans les lettres de Tell el-Amarna, les inscriptions et, bien plus tard, dans la littérature syriaque, comme dans *al-Fildāḥa an-Nabaṭiyya* du Ps.-Ibn Waḥṣiyya, compilation charriant beaucoup d'éléments antiques et méritant, à ce titre, une étude approfondie, en dépit de la grande suspicion qui pèse sur elle jusqu'à ce jour. Là, comme partout ailleurs, les Araméens, dont l'originalité est presque inexistante, semblent avoir emprunté « leurs croyances, ainsi que les diverses formes de leur civilisation, aux civilisations des peuples divers avec lesquels ils furent en contact » ⁽²⁾.

Une tradition arabe, rapportée par Ibn Sa'd ⁽³⁾, fait du peuple légendaire de 'Ād un peuple araméen ; après 'Ād, le nom d'Araméens fut appliqué aux Ṭamūdéens et, après ces derniers, on appela tous les fils d'Aram (ou Iram) Araméens (Irmān) : ce sont les Nabatéens. Cela

1. *Mantique*, 3.

2. A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, Paris 1949 (*L'Orient Ancien Illustré*, 2), p. 117.

3. I, 1, p. 19.

n'est pas incompatible avec ce que nous savons de la grande dispersion des anciens Araméens dont le berceau est situé par Dupont-Sommer dans le désert syrien ⁽¹⁾. Quant au problème de la langue, l'on connaît bien la grande diversité des dialectes araméens et les influences profondes exercées sur eux par les langues des pays qu'ils occupaient ou des peuples qu'ils côtoyaient ⁽²⁾. Partant de ce principe, nous verrons, dans les rares vestiges divinatoires des Lihyânites, Tamûdéens, Nabatéens et Palmyréniens, des témoins de la divination pratiquée dans l'aire de civilisation araméenne.

Divination canaanéenne

La divination canaanéenne, telle qu'elle se présente dans la littérature d'Ugarit, en Phénicie et chez les Hébreux, est suffisamment caractérisée, sans être cependant abondamment illustrée. C'est surtout une divination basée sur l'oracle (arbres sacrés et sacrifices). L'oniromancie y est assez répandue, ainsi que la cléromancie. Par contre, le rôle des présages y paraît assez réduit ⁽³⁾. L'éclipse des pratiques divinatoires en terre de Canaan est due en grande partie à l'expansion du phénomène prophétique mis au service du monothéisme.

Divination persane

Toutes ces constituantes de la divination sémitique se reflètent, avec plus ou moins de netteté, dans ce qui nous reste du paganisme arabe. À l'époque islamique, la plupart d'entre elles se sont régénérées, renouvelées et enrichies au contact de la divination indo-iranienne. La divination persane qui véhicule beaucoup d'éléments mésopotamiens, trans-

1. *Op. cit.*, p. 15 sqq.

2. *Ibid.*, 79 sqq.; F. ROSENTHAL, *Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen*, Leyde 1939, 1964 (photom. Nachdruck), où on trouvera une ample bibliographie (pp. 289-301); bibliographie plus récente ap. J. J. KOORMANS, *Aramäische Chrestomathie*, I, Leyde 1962, pp. 2-5, 221-225 et en tête de chaque numéro de la chrestomathie.

3. Toutefois, נחש (cf. GES.-BUHL, 498), rendu dans les LXX par *olowlōzomai* (cf. *Nom.* 23, 3), « tirer présage du vol et des cris des oiseaux », désigna primitivement les omens tirés des mouvements des serpents (BAUDISSIN, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, Leipzig 1878, I, 157 sqq.; cf. *infra*, p. 518 sq.), avant de devenir un terme générique désignant la divination, puis la magie. HALDAR, *Associations*, 104 sqq., voit dans *Is.* 21, 6 sqq., une scène de divination par les mouvements des animaux (chevaux, ânes, chameaux). Cette interprétation est pour le moins forcée.

formés et assimilés, eut une influence considérable sur le développement de la divination islamique.

La tradition arabe atteste amplement le témoignage de Cicéron sur les Perses : « Et in Persis augurantur et divinant Magi, qui congregantur in fano commendandi causa atque inter se colloquendi. Nec quisquam rex Persarum potest esse, qui non ante magorum disciplinam scientiamque perceperit » ⁽⁴⁾.

Sur la matière de la divination persane et ses caractéristiques, un texte du Ps.-Ġāhiz ⁽⁵⁾ nous donne d'amples détails : « ... Ils (les Persans) tiraient des pronostics ⁽⁶⁾ de tout ce qu'ils voyaient et entendaient et pratiquaient l'interprétation des omens ⁽⁷⁾ et la physiognomonie ⁽⁸⁾ dans toutes choses, tous genres et tous événements, tels que le fait d'entendre des paroles ⁽⁹⁾ ou un cri d'oiseau ⁽⁷⁾ ou la chute d'une pierre ⁽⁶⁾ ou le bruissement [du vent] dans les arbres ⁽⁹⁾, ou bien de rencontrer de face un animal ⁽¹⁰⁾. Ils tiraient leurs pronostics aussi des signes [fournis] par les membres corporels des hommes et des animaux ⁽¹¹⁾, de la connaissance des palpitations qui se produisent dans les veines et dans d'autres parties du corps ⁽¹²⁾, de l'observation des omoplates ⁽¹³⁾, du jet des dés et des osselets ⁽¹⁴⁾, des traces des pas sur le sol ⁽¹⁵⁾, du calcul

1. *De Divinatione*, I, 40. Cf. le chapitre consacré aux présages (*infra*, p. 431 sqq.), où de nombreuses données attribuées aux Persans confirment cette opinion.

2. *ʿIrāfa*, 5.

3. *Yaqḍān* *ʿalā*, « émettent un jugement sur », a ici une signification divinaire plus technique et plus étroite.

4. *Yazḡurān*, « pratiquaient le *zaḡr* »; ce terme n'est pas à prendre dans son sens technique de « susciter le vol et les cris des oiseaux » (cf. *infra*, p. 438 sq.).

5. *Yatafarrasān* a déjà une signification plus large que *qiyāfa* (cf. *infra*, p. 378).

6. Phétygomancie ou *faʿl* onomatomantique (cf. *infra*, p. 452 sqq.).

7. Ornithomancie (cf. *infra*, p. 434 sqq.).

8. Lithomancie (?); comp. *infra*, p. 195.

9. Variété d'anémoscopie, appelée chez les Grecs *φυλλομαντεία* (BOUCHÉ-LECLERCQ I, 205).

10. Chez les Grecs, cette classe de présages s'appelle *ἐνόδιον* et fait partie de *ὁλωμιστική* (cf. FURLANI, *RRAL*, *Cl. Sc. Mor., Stor. e Filol.*, 28/1919, 355).

11. *Firdsa*; cf. *infra*, p. 378 sqq.

12. Palmomancie; cf. *infra*, p. 397 sqq.

13. Omoplatoscopie; cf. *infra*, p. 395 sqq.

14. Variétés de cléromancie, appelées chez les Grecs *κυβομαντεία* et *ἀστρογαλομαντεία* (cf. *infra*, p. 179).

15. Technique appelée chez les Arabes *qiyāfaʿ al-aḡar* (cf. *infra*, p. 373 sq.).

du *hasmîrî* (1), lequel comprend la rhapsodomancie (2) et le tirage au sort (3), puis du diagnostic médical, du tâtage des veines (4). [Enfin] ils observent [les signes] décelant la présence des sources (5) et pratiquent le discernement (*tamytz*) entre les choses et l'inférence (*istidlâl*) de ce qui s'est produit à ce qui se produira » (6).

Cette richesse du répertoire divinatoire des Persans, attestée par d'autres écrits, notamment le *Kitâb al-d'in*, largement cité par Ibn Qutayba dans les *Uyûn al-aḥbâr* (7), apporta, dans la tradition divinatoire arabe, des éléments sémitiques anciens, mêlés à des éléments propres à la divination indo-iranienne. L'auteur du *K.al-'irdfa* est bien conscient de l'apport indien dans la divination persane. En effet, parlant de l'anémoscopie chez les Persans, il dit : « Dans les combats, ils tiraient des indications des quatre directions d'où soufflait le vent (8) : Si le vent soufflait d'Est, la victoire était au maître de l'Orient (9) ; s'il soufflait d'Ouest, elle était au maître de l'Occident ; s'il soufflait du Sud, elle était au maître du Sud ; s'il soufflait du Nord, elle était au maître du Nord. Cela ils l'ont pris aux Indiens et à leurs sages » (p. 7).

Divination indienne

Dans ce même ouvrage (pp. 22-23), nous trouvons un bref exposé sur la divination indienne qu'il ne serait pas superflu de rapporter : « Les hindous possèdent le *Livre des Illusions* (10), conservé dans les trésors de leurs rois ; ils s'y réfèrent à des principes et opinions antiques. La majeure partie de ce qu'il contient, n'est que supposition, fiction

1. الهسميرج. Cf. AL-ĞĀHIZ, *Tarbi'*, Index, s. v.

2. Le texte a *al-qur'a wa-l-fa'l* que nous rendons par un seul et même terme, puisque *fa'l* a ici le même sens que *qur'a* (cf. *infra*, p. 214 sqq.).

3. *Al-musdhama* désigne les jeux de hasard, particulièrement ceux qui se faisaient à l'aide des flèches (bélomancie).

4. L'iatromantique en tant que science d'observation médicale et non comme méthode spéciale d'incubation.

5. *Wa-l-mu'āyana li-miyāhi-him*. Le pronom affixe dans *li-miyāhi-him* se rapporte au sujet lointain de la phrase qui est *al-Furs*, « Les Persans ». Il s'agit de l'art du sourcier, appelé chez les Arabes *ar-riyāfa* (cf. *infra*, p. 403 sqq.).

6. En somme, tous les procédés de la divination inductive.

7. Cf. *infra* le ch. IV de la seconde partie, où nous traduisons un grand nombre de ces citations.

8. Sur l'anémoscopie, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, I, 202.

9. *Ṣāhib aš-Šarq* « l'armée postée à l'Est ».

10. *Kitāb al-awḥām*. *Al-wahm*, selon AL-ĞINĀ'ī, ms. Strasbourg 4212, fol. 104-108), est le nom donné à la divination indienne.

(*taḥayyul*), impression (*'arīḍ dāḥil 'alā nufūsihim*) ; car, il n'y a point de preuve pour la majeure partie de leurs assertions. Ils possèdent également le *Livre du Ġafr* (1) ; ils en déduisent les événements qui se produiront dans l'année et cela par la connaissance des mansions de la lune qui sont au nombre de vingt-huit ... (2). Au fur et à mesure qu'elle augmente ou qu'elle diminue, qu'elle monte ou qu'elle redescend, ils interprètent différemment chacune de ses positions. Ils tirent aussi des pronostics des vents, selon qu'ils soufflent du Nord ou du Sud, de l'Est ou de l'Ouest, et des nuages, selon leurs diverses couleurs (3) ...

« Ils disposent d'un certain nombre de pronostics terrestres dont ils ont dressé un tableau comportant vingt-cinq phénomènes (*ḥāla*). Quand l'un de ces phénomènes se produit, ils regardent dans quel signe du zodiaque et dans quelle mansion se trouve la lune ; de là, ils jugent du caractère faste ou néfaste, bon ou mauvais de ce phénomène, tels le croassement du corbeau, le braiement de l'âne, l'aboïement du chien. [Si ces phénomènes se produisent], alors que la lune se trouve dans une position défavorable, ils sont jugés néfastes. Celui qui désire connaître ces phénomènes les recherche dans ce tableau. En voici quelques-uns : Le croassement du corbeau, le braiement de l'âne, l'aboïement du chien le grincement du toit, la chute des oiseaux, le murmure des arbres, le souffle du vent, le cri des souris, le miaulement des chats, le rongement des habits par les rats, la déchirure des vêtements, les étincelles du feu (4), l'extinction de la lampe, les taches de graisse qui tombent sur l'habit, l'entrée d'un animal dans la maison, la chute d'une dent molaire, le grincement du lit et d'autres choses semblables. Ils considèrent chacun de ces phénomènes comme signe (*'alāma*) et indication (*dalāla*) ».

1. C'est le nom donné en Islam à une littérature de prédictions à caractère apocalyptique (cf. *infra*, p. 219 sqq.).

2. Suit *Cor.* 36, 39. Science d'origine chinoise, étoffée par les brahmanes hindous ; elle passa de l'Inde en Arabie au II/VIII^e siècle ; on la trouve mentionnée ap. al-Fargānī, au III/IX^e siècle (cf. GILDEMEISTER, *Scriptorum Arabum de rebus Indicis loci et opuscula inedita*, Bonn 1838, p. xiv).

3. C'est la *vesqovavtela* grecque (BOUCHÉ-LECLERCQ, *Index s. v.*) qui semble avoir été l'une des spécialités du *me'onēn* hébreu (W. R. SMITH, in *The Journal of Philology*, 14/1885, 115) et qui est connue chez les Arabes sous le nom de *'ilm nuzāl al-ḡayl* (H. H. I, 34).

4. Nous lisons *taḥayyur aš-šarar*, au lieu de *nazā'ir aš-šarr*, « regards malveillants », qui surprend dans ce contexte. Au milieu de signes tous de caractère physique, l'insertion d'un signe de nature plutôt morale est, en effet, pour le moins, curieux. Pour les présages tirés de l'observation du feu, cf. *infra*, p. 476 sq.

Divination turque

Le large éventail de ces présages n'a pas manqué de se répercuter sur la littérature arabe du genre, où l'on trouve des faits semblables en abondance ⁽¹⁾. Leur caractère hétérogène et insolite constitue une preuve suffisante de leur provenance étrangère. Ce caractère est encore bien plus accusé dans les recueils de divination turque, où l'astrologie joue un grand rôle et où l'influence de la divination gréco-byzantine est prépondérante ⁽²⁾. Ainsi, l'une des particularités de la divination turque, totalement étrangère au monde sémitique, est la divination par les blessures (*Sekin-Nameh*) et les contusions (*Qiafet-Nameh*), pratique répandue par l'État parmi les soldats, afin d'en stimuler le courage ⁽³⁾.

Divination berbère

D'autre part, des éléments berbères sont venus s'ajouter aux pratiques divinatoire apportées d'Orient par les Arabes qui conquièrent l'Afrique du Nord et la Péninsule ibérique. Une forte dose de magie et de sorcellerie s'infiltra dans la divination musulmane au Magrib ⁽⁴⁾,

1. Cf. *infra*, s. *fa'l* et *ttra*, p. 450 sqq.

2. Cf. OSMAN-BEY (= Major Vladimir Andrejovitch), *Les Imams et les Derviches. Pratiques, Superstitions et Mœurs des Turcs*, Paris 1881 ; Jean NICOLAÏDES, *Les Livres de Divination*, traduits sur un ms. turc inédit, Paris 1889 (*Coll. Internationale de la Tradition*, 2).

3. Cf. A. CERTEUX, in *Revue des Traditions Populaires*, 2/1887, p. 182 sq. Voici un exemple de ces pronostics, pris au *Sekin-Nameh* : « Qui recevra une blessure sur l'occiput, doit s'attendre à être nommé Bey par le Sultan ; sur le crâne, sera comblé de biens et d'honneurs, ... ; à la main gauche, verra venir dans ses mains ce qu'il désire » (p. 182). Dans le *Qiafet-Nameh*, compilé par Ibrâhîm Haqq, en vers, on lit, par ex. : « Une contusion au sommet de la tête, bonne nouvelle arrive au soldat » (p. 183).

4. Cf. É. MAUCHAMP, *La Sorcellerie au Maroc*, Paris s. d. L'une des particularités de cette divination magribine consiste dans les présages tirés du sang de la victime offerte en sacrifice à l'occasion d'el-'Id el-Kbir : On recueille dans un plat le sang du mouton égorgé et on y jette sept grains d'orge, du charbon et du sel. Puis l'on récite cette formule : « Ô présage, ô oracle, apporte-moi la nouvelle de tout bien et dis-moi ce qui arrivera dans l'année ». On laisse se coaguler le sang : S'il se forme des dépressions à la surface ou des trous ronds, c'est signe d'abondance ; car ils symbolisent les silos. Si ces dépressions sont allongées, cela présage la mort ; en effet, leur forme est celle de la tombe. Si du sérum surnage en globules détachées, c'est signe de pluie. Y trouve-t-on un brin de laine de mouton, c'est signe d'abondance dans le troupeau ; un fétu de paille y est tombé, c'est l'abondance dans les récoltes. Si au moment où on l'égorge, le mouton se relève et court, c'est

où la technique divinatoire qui jouit de la plus grande faveur, demeure la géomancie, laquelle fleurit dans toute l'Afrique musulmane ⁽¹⁾.

Caractère religieux de la divination sémitique

En somme, la divination sémitique, plus que toute autre divination, répond à cette aspiration, inhérente à l'âme du Sémite, d'approcher l'inaccessible divinité. Le penchant extatique, inné en lui, se complait particulièrement dans les formes prophétiques et mystiques de la pensée ; d'où le caractère presque exclusivement religieux des pratiques divinatoires auxquelles il s'est livré à travers les siècles. Dans ce monde où une civilisation trois fois millénaire et multiforme est restée constamment théocratique, la connaissance profane est chose inconcevable. La divinité, omnisciente et dispensatrice du savoir, se révèle à l'homme, se fait connaître à lui, toujours à travers un voile. Ainsi, les limites de la connaissance sont tracées : connaître Dieu, ses préceptes et ses volontés, puis se connaître soi-même en fonction de la divinité et par rapport à elle.

Caractère profane de la divination gréco-romaine

Pour mesurer l'importance de ce fait, il suffit de confronter l'objet de la divination sémitique avec celui de la divination grecque. Le domaine de cette dernière s'étend sur l'avenir en tant qu'il échappe à la prévision rationnelle (*πρόγνωσις*), puis sur le passé et le présent, dans ce qu'ils ont d'inaccessible à l'investigation ordinaire ⁽²⁾.

Plus impensable encore, dans une perspective sémitique, est la définition stoïcienne de la divination, telle qu'elle est rapportée par Cicéron ⁽³⁾ : « Iis igitur adsentior qui duo genera divinationum esse dixerunt, unum quod particeps esset artis alterum quod arte careret. Est enim ars in iis qui novas res conjectura persequuntur, veteres observatione didicerunt. Carent autem arte ii qui non ratione aut conjectura observatis ac notatis signis sed concitatione quaedam animi aut soluto liberoque motu futura praesentunt, quod et somniantibus saepe contingit et non numquam vaticinantibus per furorem, ut Bacis Boetius, ut Epimenides Cres, ut Sibylla Erythraea ... ».

l'annonce d'un grand bonheur dans l'année et très bon signe pour la personne contre laquelle il vient se jeter (p. 147 sq.).

1. Cf. *infra*, p. 196 sqq..

2. Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ I, 7 sq.

3. *De Divinatione*, I, 34 (éd. Pease, p. 150).

Le caractère scientifique et de plus en plus profane et « laïque » de cette divination transparaît encore mieux dans la définition donnée par J. Maxwell ⁽¹⁾. Pour lui, la divination est la prétendue découverte de choses inconnues, qu'il appelle, avec Richet, *cryptesthésie*. Comme les catégories d'inconnu comprennent des faits passés, actuels ou futurs, la connaissance que la divination est susceptible de fournir sera de trois sortes : la connaissance du passé (rétrocognition), celle du présent (cognition) et celle de l'avenir (précognition). De plus, les faits de ces trois catégories peuvent être ou avoir été connus de personnes vivantes ou mortes ou ne l'avoir jamais été. D'autre part, pour la précognition, il faut distinguer le futur déterminé (causes déjà existantes, connues ou inconnues) et le futur indéterminé (causes encore inexistantes). Ainsi, « la divination sera la connaissance d'un fait inconnu, obtenu par des moyens autres que ceux auxquels nous devons habituellement de l'apprendre, c'est-à-dire par l'intermédiaire de nos sens. Ces moyens seront « supranormaux », par opposition aux moyens ordinaires ou « normaux » (p. 12 sq.).

En outre, la division de la divination en naturelle ou intuitive et artificielle ou inductive s'applique d'une manière fort malaisée dans le domaine sémitique. En effet, cette distinction, si elle se vérifie dans les détails, semble exclue quand il s'agit de classer les diverses branches divinatoires. L'exemple du *ja'l* et du *za'ir* est à ce sujet concluant ; tous les deux appartiennent, en effet, à la même technique, celle de l'observation des omens. Toutefois, le premier est naturel, en ce sens qu'il concerne le vol spontané des oiseaux observés, alors que le second consiste à en susciter le vol et, partant, à produire la matière du présage ; mais, tous les deux sont commandés par le même désir intuitif de tirer des indications de ce même vol, obtenu par deux variantes d'une même technique. Dans la divination intuitive, les forces invisibles sont personnifiées et le présage se réduit à n'être que l'expression de leur science ou de leur volonté. Entre la divination intuitive et la divination inductive, il y a le même rapport qui existe entre la magie démoniaque et la magie sympathique ⁽²⁾. Primitivement basée sur des similitudes entre les phénomènes objectifs, la divination inductive finit par être l'œuvre de l'imagination du devin ⁽³⁾.

1. *La Divination*, op. cit., p. 11 sq.

2. DOUTTÉ, *Magie et religion*, 383.

3. BOUCHÉ-LECLERCQ I, 107 sqq.

En conclusion, la divination arabe qui fera l'objet de nos recherches dans les chapitres suivants, est l'héritière, appauvrie par l'aridité du sol arabe et affaiblie par le triomphe de l'Islam, d'une pensée très riche et très féconde qui laisse ses profondes empreintes dans toutes les civilisations de l'antiquité sémitique. Préfigurant la loi immuable de la marche de l'univers, elle était typologiquement conçue comme le microcosme, le ciel étant le macrocosme et le reste le cosmos ⁽¹⁾.

1. HALDAR, *Associations*, 8.

NATURE DE LA DIVINATION ARABE

Classification des procédés divinatoires

On chercherait en vain une définition de la divination dans les traditions et écrits proprement arabes. Ce n'est que sous l'influence de la philosophie grecque que le goût pour les notions générales et les classifications méthodiques s'infiltra peu à peu dans la pensée des Arabes. De Mas'ûdî à Ḥaġġî Ḥalîfa, en passant par Ibn Ḥaldûn, un effort considérable a été déployé dans ce domaine. Sur le plan théorique, les auteurs ont multiplié les divisions et subdivisions, sans pour autant réussir à enrayer la confusion qui continua à régner sur le plan pratique.

La classification la plus détaillée est celle établie par Ḥaġġî Ḥalîfa dans le *Kašf az-zunûn* ⁽¹⁾; elle comprend trois grandes catégories, subdivisées en plusieurs branches :

I — La *firâsa* ou physiognomonie et ses ramifications ⁽²⁾ :

1. Les grains de beauté et les naevi ('ilm aš-šâmât wa-l-ĥîlân).
2. La chiromancie ('ilm al-asârîr).
3. L'omoplatoscopie ou scapulomancie ('ilm al-aktâf).
4. La reconnaissance des empreintes des pas [sur le sol] ('ilm 'iyâfat al-aṭar).

1. I, 34-35. Sur la classification des sciences chez les auteurs arabes, cf. L. GARDET et M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane* Paris 1948 (Coll. Études de Philosophie Médiévale, 37), p. 100 sq.; A.-M. GOICHON, *Philosophie et histoire des sciences*, in *Cahiers de Tunisie* 3/1955, 17-40.

2. Dans sa classification des sciences (cf. *Risâla fî aqsâm al-'ulûm al-'aqliyya*, in *Tis' rasâ'il fî l-ḥikma wa-l-ṭabî'iyyât*, éd. du Caire 1326/1908, p. 110), Ibn Sînâ fut le premier à avoir classé la physiognomonie parmi les sciences; il en fait une division de la physique (cf. A.-M. GOICHON, in *Livre des Directives et Remarques* (= *Išârât*), Paris-Beyrouth 1951, p. 525, n. 1).

5. La divination par les lignes morphoscopiques et généalogiques ('ilm qiyāfat al-bašar).
6. Le sens de l'orientation dans les déserts ('ilm al-ihṭidā' fī l-barārī wa-l-qifār).
7. La détection des sources ('ilm ar-riyāfa).
8. La détection des minerais ('ilm istinbāt al-ma'ādin).
9. La connaissance [des signes présageant] la chute de la pluie ('ilm nuzūl al-ḡayṭ).
10. La divination proprement dite (c'est-à-dire la connaissance de l'avenir à partir des événements passés : 'ilm al-'irāfa).
11. La palmomancie ('ilm al-iḥṭilāq).

II — La magie et ses ramifications :

1. La divination ('ilm al-kihāna).
2. La magie blanche ('ilm an-nīrang[īyy]āt) ⁽¹⁾.
3. La connaissance des vertus des Noms divins, des prières, des nombres et quelques autres choses particulières ('ilm al-ḥawāṣṣ).
4. Les actions sympathiques ou sorcellerie ('ilm ar-ruqā).
5. Les conjurations démoniaques ou incantations ('ilm al-'azā'im).
6. L'évocation des esprits sous les espèces corporelles ('ilm al-istiḥ-dār).
7. L'invocation [des esprits] des planètes ('ilm da'wa' al-kawākib).
8. Les phylactères ('ilm al-filaqfīrāt) ⁽²⁾.
9. L'art de se rendre invisible ou disparition instantanée à la vue ('ilm al-ḥafā').
10. La science des artifices et des truquages ('ilm al-ḥiyal as-sāṣāniyya).
11. L'art de déceler les fraudes ('ilm kašf ad-dakk).
12. La prestidigitation ('ilm aš-ša'baḍa).
13. Les charmes ('ilm ta'alluq al-qalb).
14. Le recours aux propriétés des médicaments ('ilm al-isti'āna bi-ḥawāṣṣ al-adwiya).

1. Un opuscule d'Ibn Sīnā traite d'an-nīrangīyyāt (Ms. Paris ; cf. GAL SI, 828) que M^{lle} Goichon traduit par « (opérations) de Magie blanche », in *Directives et Remarques*, op. cit., p. 17, n. 2. (par opposition à siḥr (magie noire). Cf. T'A II, 107, l. 10 sq. : اخذ كالسحر وليس به اي ليس بحقيقته ولا كالسحر انما هو تشبيه وتلبس. Du persan نيرنگ, « escamotage, jonglerie » (ZENKER, *Dict. Turc-Arabe-Persan*, 924).

2. Cf. φυλακτήρια, « talismans, amulettes ».

III — L'astrologie judiciaire et ses ramifications :

1. Les temps fastes et néfastes ou hémérologies et ménélogies ('ilm al-iḥṭiyārāt).
2. La géomancie ('ilm ar-raml).
3. Les omens ('ilm al-ja'l).
4. La rhapsodomancie ('ilm al-qur'a).
5. L'ornithomancie ('ilm al-ḥīra).

Dans cette classification, la divination se trouve scindée en deux : Celle qui est le produit d'une science infuse, propre à certaines âmes ; elle forme une branche de la physiognomonie et est appelée 'irāfa ; et celle qui s'effectue par le moyen des incantations et des invocations des astres et qui est, par conséquent, une branche de la magie ; elle est appelée kihāna. L'origine de cette donnée est significative ; en effet, ḤĀĠĠĪ ḤĀLĪFA (V, 266 sq.) cite *K. as-sirr al-maktūm* de FAḤR AD-DĪN AR-RĀZĪ lequel utilise *K. sirr al-asrār* (*Secretum secretorum*), attribué à ARISTOTE ⁽¹⁾.

Définition de la divination

Ce genre de spéculation, étranger à l'esprit sémitique, sort la divination de sa ligne propre, qui est celle de la religion et de la prophétie et lui attribue un caractère démoniaque, en la définissant comme la mise en relation des esprits humains avec les esprits purs ⁽²⁾, à savoir les djinns et les démons, et la connaissance, par leur intermédiaire des événements partiels qui se produiront dans le monde. Cette manière de voir est loin d'être partagée par les auteurs anciens. Non seulement la divination est pour eux bien distincte de la magie, mais encore elle échappe aux sciences physiques ou naturelles ⁽³⁾, groupées sous la rubrique de la firāsa.

En effet, un texte d'al-Ġāḥiz ⁽⁴⁾ l'affirme avec évidence. Parlant des kâhins et des 'arrāf, il dit : « Le genre de connaissances que ces derniers prétendent posséder n'est pas de même nature que celui de la 'iyāfa (reconnaissance des empreintes des pas), du zaḡr (l'action

1. Sur cet écrit, cf. *infra*, p. 233.

2. مناسبة الارواح البشرية مع الارواح المجردة.

3. العلم الطبيعي (cf. H.H. I, 35).

4. Ḥayawān, VI, 63.

de faire voler les oiseaux pour en tirer présage), de la géomancie (*ḥuṭūf*), de la chiromancie, du rongement des souris, des taches du corps, de l'omoplatoscopie, de l'astrologie judiciaire et de la suggestion [hypnotique] (*al-'ilāğ bi-l-fikr*) ».

Il est vrai qu'il n'est pas possible d'établir une ligne de démarcation nette et radicale entre magie, astrologie, physiognomonie et divination proprement dite, car elles trempent toutes dans une même ambiance et sont issues du même courant de pensée secrète. De plus, sur le plan de la perception, elles appartiennent à la même catégorie, celle de la faculté sensitive. En effet, selon le Ps.-Gâhiz⁽¹⁾, « les choses sont perçues de deux manières, dont l'une est une conséquence nécessaire et l'autre le résultat du raisonnement inductif. La seconde requiert une démonstration, une preuve, un témoignage et un éclaircissement, afin qu'elle soit établie et confirmée par la raison, de telle sorte qu'elle apparaisse comme si elle était vue par les sens — cela n'a lieu que dans les choses rationnelles —, alors que la première englobe tout ce qui tombe sous les cinq sens ... Parmi les choses ainsi perçues, les unes sont communes aux notables comme aux gens du peuple, à l'intelligent comme à l'ignorant, sans qu'il soit nécessaire d'en fournir la preuve ; les autres sont apparentes pour certaines personnes, mais cachées à d'autres ; d'où la nécessité de recourir, pour les percevoir, à des savants et à des hommes ayant de l'expérience et le sens de l'analogie. Par exemple, un homme jouissant d'excellents sens, prudent, doué d'un esprit très vif et ayant acquis une longue expérience et beaucoup de savoir, s'il perçoit un signe distinctif chez quelqu'un, ou une humeur prédominante, ou un tic, ou bien s'il l'entend parler, ou s'il le voit agir, pénètre infailliblement dans son for intérieur et saisit chez lui ce que ne peut saisir le commun des gens. On n'atteint ce degré de perception que par les facultés de l'âme ou après une longue expérience ».

C'est après cette étape préliminaire que commence la véritable différenciation. La magie et l'astrologie, dépassant le stade de l'observation et de l'intuition, s'engouffrent dans des dédales sans limites, alors que la divination et la physiognomonie restent essentiellement des sciences d'observation et d'intuition.

La *'irāfa*, branche de la *firāsa*, et la *kihāna*, branche de la magie, selon la classification de Ḥāğğī Ḥalīfa, représentent, d'une part, le côté naturel de la divination, en tant que don inné possédé par des êtres privilégiés et, d'autre part, le côté surnaturel qui est le fruit de la com-

1. *'Irāfa*, 14 sq.

munication entre le monde céleste et le monde terrestre, par l'entremise des esprits purs. La divination conserve, à toutes les époques, ces deux aspects fondamentaux, dont l'un est pragmatique, en ce sens qu'il est fondé sur l'expérience et la connaissance analogique, tandis que l'autre est extatique, caractérisé par une surélévation de la nature humaine à un niveau transcendant de perception.

Al-Mas'ūdī

Les modalités de cette surélévation sont pertinemment décrites par AL-MAS'ŪDĪ dans le chapitre cinquante-deux de *Murūğ aḏ-ḏahab*⁽¹⁾ que nous résumons ainsi :

1. Parvenue à une pureté parfaite, l'âme connaît les secrets de la nature et ce qui va se produire ; car, les images des choses se trouvent dans l'âme universelle. Cette opinion sur la divination (*kihāna*) est attribuée à une catégorie de sages grecs et byzantins.

2. Une autre catégorie d'hommes prétendent que les esprits non incorporés (*al mufrada*) qui sont les djinns, les informent des choses avant leur réalisation, et cela parce que leurs âmes ont atteint un tel degré de pureté qu'elles sont devenues aptes à communiquer avec les esprits. AL-Mas'ūdī donne l'exemple du Messie des Chrétiens qui, dit-il, « connaissait les choses cachées et prédisait les événements futurs, parce qu'il avait une âme capable de pénétrer dans le monde des mystères. Tout être ayant une telle âme le pourrait. Toutes les nations passées ont eu leurs devins. Chez les Grecs, Pythagore ; chez les Sabéens, Hermès et Agathodaemon » (p. 348).

3. D'après une autre opinion, la faculté de pratiquer l'art divinatoire tient d'une aptitude spirituelle des plus délicates, laquelle doit sa naissance à la pureté de la constitution naturelle, à la vigueur de l'âme et à la finesse de la sensibilité. Selon un système assez généralement accrédité, l'art de la divination procède du démon qui assiste le devin et lui dévoile les mystères cachés à son ignorance ; les démons s'emparent par fraude de certains secrets qu'ils transmettent aux devins, lesquels se chargent ensuite de les répandre tels qu'ils leur ont été communiqués⁽²⁾.

4. Suivant d'autres, l'aptitude à l'art de la divination dépend d'une influence astrologique qui se fait sentir à l'époque de la naissance, lorsque, Mercure étant arrivé à l'apogée de sa course, les astres influents,

1. III, 347 sqq.

2. Cf. p. 349 où MAS'ŪDĪ cite à l'appui Cor. 72, 8 ; 6, 121 ; 6, 112 ; 34, 31.

tels que le Soleil, la Lune et les cinq Planètes, se tiennent dans les conjonctions parallèles, dans des mansions identiques et dans des aspects correspondants. Ceux qui naissent alors sont doués de la science de la divination, de la connaissance des événements avant leur arrivée, par la vertu même de ces phénomènes célestes (p. 350).

5. Pour al-Mas'ûdî, l'origine de ce mystère est dans des causes purement spirituelles : Parvenue à un degré d'énergie tout à fait extraordinaire l'âme soumet la nature à son empire, dévoile à l'homme tous les secrets du monde physique, l'instruit des vérités les plus sublimes, perce de vive force, par la finesse de son tact, et déchire les voiles épais qui couvrent les mystères les plus profonds et les montre alors dans toute leur réalité.

Cette théorie est basée sur l'étude de l'âme humaine qui se divise en âme pure — c'est l'âme raisonnable — et en âme trouble — c'est l'âme sensitive — puis en âme répulsive et en âme imaginative (p. 350 sq.). « Comme le degré de luminosité de l'homme est celui de son âme, cette dernière le mène à la découverte de l'inconnu et à la connaissance du futur ; elle fait en sorte que sa sagacité et ses conjectures soient plus pénétrantes et plus étendues. Si l'âme est dans un état de parfaite transparence et de pureté absolue, si elle est inondée de lumière et rayonnante de splendeur, sa pénétration des choses inconnues sera analogue à celle des âmes des devins. C'est pour cette raison que les devins étaient physiquement mutilés et déformés, comme on nous l'apprend de Šiqq et Saṭīḥ, Samlaqa et Zawba'a, Sadīf b. Hûmâs, Ṭ(Z)arīfa al-Kâhina, 'Amrân, frère de 'Amr b. 'Âmir Muzayqiyâ, Ḥârīṭa, Ġuhayna, la devineresse des Bâhila et d'autres devins semblables » (p. 352).

Ainsi, poursuit al-Mas'ûdî, « la divination a son fondement dans l'âme ; car elle est délicate, stable, touchant de près au merveilleux et requérant une grande habileté. Elle est fréquente chez les Arabes et rare chez les autres peuples, parce que c'est une chose qui naît de la pureté de la constitution naturelle et du degré de luminosité de l'âme. En considérant les bases sur lesquelles repose la divination, on voit qu'elle dépend de la pureté de l'âme, de son abstention du mal, de sa mélancolie, de son isolement assidu, de sa solitude et de sa fuite de la société des hommes. Car, en s'isolant, l'âme réfléchit et en réfléchissant elle se dépasse et en se dépassant elle est arrosée par la science qui lui est propre, comme par une pluie. Elle regarde alors avec un œil illuminé et un regard perçant et elle suit la voie directe, en révélant la nature intime des choses ; parfois l'âme devient à tel point forte qu'elle offre à l'homme la connaissance des choses inconnues, avant qu'elles ne se produisent » (p. 353 sq.).

Bien qu'elle soit d'origine grecque ⁽¹⁾, cette conception ascétique et mystique de la divination nous ramène au prophétisme sémitique, où la purification est l'un des éléments fondamentaux, préalables à tous rapports entre la divinité et son prophète. Il suffit de rappeler, à ce sujet, Moïse au Sinaï, le récit de la vocation prophétique de Jérémie et la légende de l'ouverture de la poitrine de Mahomet, placée par certains à la veille du *Mi'raġġ*. Cela eut lieu, dit aṭ-Ṭabarī ⁽²⁾, « lors de la vocation du Prophète (*hīn^a nubbiy^a n-nabiyy^a*) ». Le Prophète couchait autour de la Ka'ba, quand Ġibrīl et Mikâ'il « le retournèrent sur le dos, lui ouvrirent le ventre, puis apportèrent de l'eau de Zamzam et lavèrent ce qu'il y avait comme doute, polythéisme, ignorance et erreur ; puis, ils apportèrent une bassine en or, remplie de foi et de sagesse ; puis il fut transporté au ciel ... » ⁽³⁾.

Ibn Ḥaldūn

Ce lien entre la divination et la prophétie est rétabli par IBN ḤALDŪN qui voit, dans ces deux manifestations, des propriétés de l'âme humaine ⁽⁴⁾. La divination est pour lui l'aptitude de l'âme à se détacher de l'humanité (*al-bašariyya*) pour rejoindre la spiritualité (*ar-rûḥāniyya*) et cela en un clin d'œil.

Dans la divination, poursuit Ibn Ḥaldūn, il s'agit d'une catégorie d'hommes imparfaits par rapport aux prophètes ; c'est l'imperfection du contraire relativement à son contraire parfait ; car, le non recours à la faculté de percevoir les voiles de l'inconnu ⁽⁵⁾ est l'opposé du recours à cette même faculté et grande est la différence entre ces deux états.

Le critère externe de ce recours réside dans le fait que ceux qui sont doués de la faculté de percevoir l'inconnu, sortent de l'état naturel, chaque fois qu'ils cherchent à le connaître, et entrent dans un état, caractérisé par une espèce de contraction et de relaxation, dans lequel ils commencent à perdre progressivement conscience. Les caractéristiques

1. Cf. Mas'ûdî, III, 354.

2. I³, 1157 sq.

3. Sur cette légende, cf. réf. *infra*, p. 257, n. 3.

4. I, 181-85/206-11.

5. *Al-idrāk al-ġaybī* (cf. I, 209/240). Le titre de la VI^e *muqaddima*, où divination et prophétie se côtoient, est très suggestif : *في اصناف المدركين* *للغيب من البشر بالفطرة او بالرياضة*, « Les diverses espèces [d'hommes] aptes à percevoir l'inconnu, soit par l'instinct, soit par l'exercice » (I, 165/184). J. A. DECOURDEMANCHE a traduit, avec beaucoup de fantaisie, quelques paragraphes de cette *muqaddima*, dans la *Revue des Traditions Populaires* 21/1906, pp. 65-73.

de cet état sont plus ou moins fortes, suivant le degré de force de leur faculté de perception. Celui qui ne présente pas ces signes, n'est point capable de percevoir l'inconnu ; il ne fait que vendre des mensonges (I, 209/240).

Le devin est mû instinctivement par la faculté rationnelle, par l'intermédiaire de la volonté, chaque fois que cette faculté est stimulée par le penchant de se mouvoir. Étant par nature inférieur à la tâche qu'il se propose d'accomplir, il se voit obligé de rechercher des indications et des confirmations dans le monde du mouvement, des sens et de l'imagination, tels les corps transparents, les os des animaux, la cadence (*sağ'*) des mots, le passage ⁽¹⁾ d'un oiseau ou d'un animal. Ces faits externes contribuent à nourrir sa sensibilité et son imagination, en l'aidant à se détacher de l'humain et en le soutenant dans sa brève vision du monde spirituel.

Cette faculté est en lui le principe de la perception. C'est cela la divination.

L'âme du devin est de par sa nature incapable de perfection ; sa perception atteint plutôt le particulier que le général ; d'ailleurs, elle s'assimile au particulier et néglige le général. C'est pourquoi l'imagination est très développée chez les devins ; car, elle est l'instrument de la perception du particulier. Dans le sommeil ou à l'état de veille, les images partielles pénètrent dans l'âme du devin, grâce à l'imagination ; cette dernière en perpétue la présence et en fait un miroir dans lequel l'âme regarde constamment. « Et si le devin n'atteint pas la perfection dans la perception du rationnel, c'est parce que son inspiration provient des démons ».

En somme, pour Ibn Ḥaldūn, l'écart existant entre le prophète et le devin est dû, en premier lieu, à l'absence de l'état extatique chez le devin, absence qui le rend incapable d'une vision universelle de l'être créé et des contingences et, en second lieu, à l'imperfection de sa source d'information, soumise à des limitations que ne connaît pas celle du prophète.

L'état le plus élevé auquel peut prétendre un devin, est celui auquel il parvient par l'intermédiaire de phrases cadencées et agencées, susceptibles de le soustraire à l'action des sens. Ainsi, grâce à cet élément étranger à lui-même, il arrive à réaliser, mais d'une manière très imparfaite, la communication à laquelle il aspire. Il lui arrive alors de dire la vérité, mais aussi de mentir ; car, pour combler son imperfection,

1. *Sanaḥa*, au sens technique, signifie « traverser de droite à gauche ».

il fait appel à un élément étranger à sa faculté de perception, différent d'elle et ne s'adaptant pas à elle. Il peut donc dire le vrai et le faux, à la fois ; mais, afin de conquérir la confiance dont il ne jouit pas encore, il recourt aux suppositions et aux conjectures, croyant obtenir par là la perception de l'inconnu et trompant à dessein ceux qui viennent le consulter. C'est de là que le nom de *kāhin* s'est plus particulièrement attaché à ceux qui pratiquent le *sağ'* ; ils occupent, en effet, le rang le plus élevé parmi les devins.

Ensuite ⁽¹⁾, Ibn Ḥaldūn passe en revue les diverses formes de voyance qui se trouvent dans la nature humaine, d'une manière infuse et non acquise par une technique quelconque. Ce sont celles pratiquées par ceux qui voient l'avenir à travers les événements du passé (*'irāfa*), ceux qui le perçoivent à travers les corps transparents (crystallomancie), tels les miroirs (lécanomancie) et les bassines d'eau (hydromancie), ceux qui examinent les cœurs des animaux (extispicine, haruspicine), leurs foies (hépatoscopie) et leurs os (scapulomancie, omoplatoscopie), ceux qui tirent des présages des oiseaux (ornithomancie) et des bêtes féroces (zoomancie) et ceux qui jettent les cailloux (lithomancie), les grains de froment et les noyaux (cléromancie). Ces pratiques existent indubitablement dans le monde.

Ajoutons à cela les paroles inspirées, mises dans la bouche des fous ; de même, le dormeur, au début de son sommeil, et le mort, dans les instants qui suivent son expiration, parlent des choses inconnues ; de même aussi, les ascètes, parmi les *ṣūfīs*, jouissent de la faveur divine de percevoir les choses inconnues.

Parmi ceux qui pratiquent la géomancie, il y en a qui réussissent à occuper leurs sens avec les lignes et les formes, tracées sur le sable, et à s'abstraire un moment de la réalité, passant de la perception sensible à la perception spirituelle ⁽²⁾.

Toutes ces catégories de visionnaires de l'inconnu participent de la divination, mais à une moindre échelle que le devin (*kāhin*) lui-même ; car ce dernier n'éprouve pas une grande peine à soulever le voile des sens ; tandis que les autres, du fait que leur perception sensible est réduite à une seule espèce, en l'occurrence la perception visuelle qui est la plus élevée de toutes, ils ont beaucoup de peine à le faire. Le voyant applique

1. I, 191 sq./218 sq.

2. I, 206/236. L'attitude méditative du devin qui fixe l'objet (sable, miroir, etc.) jusqu'à le dépasser, est exprimée dans le dialecte oriental par le verbe *baḥḥer* (cf. DENIZEAU, *Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine*, Paris 1960 p. 18).

sa vue sur le simple objet qui est devant lui, jusqu'à ce qu'il lui semble apercevoir ce qu'il cherche à voir. Peut-être croit-on que ce que voient de telles gens se trouve sur la surface du miroir ; ce n'est pas exact. Mais ils ne cessent de fixer leur regard sur la surface du miroir, jusqu'à ce que ce dernier disparaisse de leur champ visuel et qu'il leur semble qu'un voile, pareil à un nuage, vient s'interposer entre le miroir et eux-mêmes. C'est dans ce voile que sont représentées les images qui constituent leur perception et qui leur fournissent la réponse, négative ou positive, à la question qu'ils s'étaient posée. Mais la perception, grâce à laquelle ils parviennent à un tel résultat, n'est pas du même ordre que la perception sensitive : c'est la perception psychologique (*al-idrāk an-nafsānī*). C'est le même phénomène qui se produit dans l'extispicine, l'hépatoscopie, la lécanomancie, etc. Pour arriver à un tel état d'abstraction du monde sensible, certains endorment leurs sens par des fumigations et des incantations ; ils prétendent qu'ils voient alors des images, représentées dans l'air, qui leur suggèrent, par voie d'allusion et de symboles, ce qu'ils cherchent à comprendre. Mais l'abstraction au monde sensible de ces derniers est moindre que celle des premiers (I, 194 sq./221 sq.).

Quant aux fous, leur âme rationnelle est encore à peine reliée au corps, par suite de leur nature défectueuse et de la faiblesse de l'esprit vital en eux. Leur âme est alors plus dégagée de l'emprise des sens ; elle en est détournée par la préoccupation que créent en elle la souffrance et la maladie. Peut-être aussi une autre nature spirituelle, mais démoniaque, lui en dispute-t-elle l'appropriation ; il arrive qu'elle succombe dans sa lutte contre elle ; d'où les accès de démence, dus soit à la nature défectueuse du fou, soit à la pression des esprits démoniaques qui tentent de suppléer à son esprit défaillant. C'est alors qu'il s'arrache totalement à l'empire des sens et jette un coup d'œil rapide sur le monde de son âme, dans laquelle viennent s'imprimer quelques images que l'imagination ne tarde pas à déformer. Les perceptions de ce genre sont un mélange de vrai et de faux ; car, la communication avec le monde spirituel n'est réalisée, dans de tels cas, que grâce à des représentations étrangères (I, 195/212).

Enfin, Ibn Ḥaldūn évoque les paroles prophétiques, prononcées par certains, au moment de s'endormir, par des exécutés, au moment de quitter la vie, et par des mourants, avant d'expirer (I, 197/225). Restent les exercices ascétiques des *ṣūfis*, qui aboutissent à la *firāsa* (1) et au

1. Cf. IBN ḤALDŪN, *Šifā' as-sā'il li-tahqīq al-masā'il*, éd. Muḥ. b. Tāwīt aṭ-

kašf (1), et cela, non point par un don de la nature, mais par suite d'une faveur divine (*karāma*) dont ils sont les bénéficiaires (I, 198/226).

Dans la deuxième partie de sa *Muqaddima*, Ibn Ḥaldūn revient à ce besoin instinctif de l'homme de connaître ce qui arrivera, la durée du monde, celle des dynasties et des régimes, etc. et cela au chapitre III, relatif à la florissante littérature, à caractère apocalyptique, connue sous le nom de *ḡafr* et *ḥisbān* (1. *ḥidān*) (2). « Nous trouvons beaucoup de gens, écrit-il, qui aspirent à la connaissance de ces choses durant le sommeil. Les histoires sur les devins ... sont connues. Il y a d'ailleurs, dans les villes, une catégorie de personnes qui ne vivent que de cela ... Les gens viennent les consulter ; ils entendent d'eux ce qui leur arrivera au sujet du gain, des honneurs, de l'amitié, de l'inimitié, etc. Parmi ces procédés, citons la géomancie (3), la lithomancie (4), la lécanomancie et l'hydromancie » (5). Ces pratiques sont stimulées et encouragées par les rois et les princes, qui sont avides de telles connaissances (II, 177/205 sq.).

Tanḡt, Istanbul 1958 (*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 22), p. 25 sq.

1. Appelé par IBN ḤALDŪN, *op. cit.*, p. 30, *al-'ilm al-ilhāmī*, « la connaissance par inspiration », c'est un « don divin » (*laṭīfa rabbāniyya*) qui consiste dans le « soulèvement du voile du cœur » (*raf' ḥiğāb al-qalb*). Le *kašf* peut se réaliser par des techniques, tels la purification de l'âme et l'« amincissement [du voile] du cœur par la faim et la veille, mais alors sans la « droiture » (*al-istiḡāma*) qui est la condition *sine qua non* de la « connaissance par inspiration ». Ce genre de *kašf* est propre à ceux qui pratiquent la magie phantasmagorique (*as-simiyā'* ; cf. H. H. III, 646 sq. ; IBN ḤALDŪN, III, 137-161/188-200 ; les pp. 147-191 du texte ne sont pas traduites par de Sacy ; mais cf. la trad. angl. de Rosenthal, III, 182-227), exercés qu'ils sont à soulever le voile des sens, en faisant descendre l'esprit des constellations » (*istinād al-rūḥāniyyāt al-aflāk*) et en agissant par son intermédiaire. Toutefois, la vérité n'apparaît pas à leur esprit telle qu'elle est en réalité, mais telle qu'ils se l'imaginent (*Šifā' as-sā'il*, p. 40 sq.). Cette forme du *kašf* technique (par opposition au *kašf* par inspiration divine) a passé dans le *Šūfisme* avec une classe de *ṣūfis* exaltés (*ḡulāt*). Elle se présente tantôt comme un dérivé de l'art talismanique concernant les propriétés occultes des lettres de l'alphabet, tantôt comme la recherche des correspondances entre les âmes et les astres (cf. IBN ḤALDŪN, III, 137 sqq./188 sqq.).

2. II, 176-201/205-237. Sur cette littérature, cf. *infra*, p. 219 sqq.

3. Cf. *infra*, p. 196 sqq. Le praticien est appelé *al-munaḡḡim*, « l'astrologue ».

4. *Aṭ-ṭarq bi l-ḥaṣā wa-l-ḥubūb*. Le praticien est appelé *al-ḥāsib*, « le calculateur ».

5. *An-nazar fī l-marāyā wa-l-miyāh*. Le praticien est appelé *ḡdrib al-mandal* (*al-mandal* est le cercle magique que trace le devin ou le magicien et à l'intérieur duquel il se tient quand il opère).

À toutes ces considérations, Ibn Ḥaldūn oppose le principe suivant : « Un voile sépare les hommes de l'inconnu que personne ne connaît sauf celui à qui Dieu le révèle dans le sommeil ou par voie de sainteté »⁽¹⁾. En effet, on ne doit pas perdre de vue que les choses inconnues ne peuvent être connues par aucune technique (*ṣind'a*) ; seuls certains privilégiés parviennent à cette connaissance par un don naturel qui leur permet de s'abstraire du monde des sens pour passer au monde de l'esprit. Les astrologues qualifient cette catégorie de personnes de « vénusiens », par référence à l'influence, exercée par Vénus sur eux au moment de leur naissance, influence susceptible de les rendre aptes à percer le voile de l'inconnu » (I,208 sq./240 sq.).

Al-Qazwīnī

L'insertion de la divination dans le courant prophétique est encore plus évidente dans un texte de Qazwīnī (I,317-322). Dans un paragraphe, intitulé « Sur les âmes vertueuses exerçant des influences étranges », l'auteur dit en substance :

Il existe des âmes, illuminées et célestes, qui possèdent la faculté de connaître le monde des esprits ; elles en apprennent, par voie d'émanation (*ḥayḍ*), des choses étonnantes. Il en existe d'autres, opaques et passionnément attachées aux choses terrestres, qui ne possèdent pas cette faculté. Certains philosophes, ajoute-t-il, vont jusqu'à dire que les âmes rationnelles constituent un genre, comprenant des espèces subdivisées en individus qui ne diffèrent les uns des autres que par le nombre. Chaque espèce se présente comme l'enfant (*walad*) de l'un des esprits célestes. C'est ce que les praticiens des talismans appellent « la nature parfaite » (*aṭ-ṭibā' al-lāmm*). Cet esprit réalise le perfectionnement des âmes dont il a la charge, tantôt par voie de confiance (*munāḡḡāt*), tantôt par inspiration (*ilhāmāt*), tantôt par insufflation (*naḥḥ*) dans l'esprit⁽²⁾. À ces espèces appartiennent les âmes des prophètes et des saints ; à elles aussi appartiennent les âmes des physiognomonistes, des devins généalogistes (*aṣḥāb al-qiyāfa*) et de ceux qui

1. II, 177/205 : *وان البشر محجوبون عن الغيب الا من اطلعه الله عليه من عنده في نوم او بولاية*.

2. À ces trois formes de l'intervention de l'esprit inspirateur, il convient de comparer les trois formes proposées par St. Augustin, qui se résument ainsi : *Secundum oculos corporis, secundum spiritum* (i.e. *imaginationem*), *secundum intuitum mentis* (*Contra Adimantum*, c. 28, n. 2, PL 42, 171 sq., et plus clairement encore dans *De Gen. ad. Lit.*, 1. XII).

voient l'avenir à partir des événements passés ou présents (*aṣḥāb al-'irāfa*). « Quant aux âmes des devins (*kahana*), elles reçoivent les connaissances spirituelles (*ar-rūḥāniyyāt*) et voient à travers elles les contingences des êtres qui apparaissent dans les songes et dans d'autres manifestations » (I,319).

Polygraphes et historiens n'ont fait que reproduire, d'une manière plus ou moins confuse, les discussions et les conclusions des philosophes, lesquels, traitant de la prophétie, ne pouvaient pas esquiver l'obligation d'éclaircir ces phénomènes troublants et de les situer par rapport à la prophétie. Les plus éminents d'entre eux, à savoir Ibn Sīnā, al-Ġazzālī et Ibn Ruṣd, ont en commun cette tendance à donner une explication naturelle à la révélation prophétique et, par voie de conséquence, à toutes les formes de la connaissance surnaturelle qui lui sont inférieures ; ils postulent chez les prophètes et chez tous ceux qui, à des degrés divers, participent de la prophétie, l'existence de dispositions naturelles toutes particulières.

Ibn Sīnā

Pour Ibn Sīnā, l'âme humaine, douée d'une disposition acquise, notamment chez les privilégiés, capte, par son intense et pénétrante pensée, détachée du monde des sens, les forces préternaturelles qui existent dans le monde. Ces forces sont issues du « flux divin » (*al-fayḍ al-ilāhī*) et se manifestent sous la forme de dons de grâce, prodiges, rêves, magie et talismans, manifestations hétéroclites, mais, à ses yeux, parfaitement liées ensemble⁽¹⁾. En effet, la magie est pour lui « une question toute scientifique. Il suit en cela la conception de son temps, car la magie figure dans les diverses classifications des sciences établies par les Iḥwān aṣ-ṣafā, Ġazzālī et même Ibn Ḥaldūn au xiv^e siècle »⁽²⁾.

1. GOICHON, *Directives et Remarques*, op. cit., 44. sq.

2. *Ibid.*, 17. Dans la bibliographie d'Ibn Sīnā, on trouve quatre ouvrages de magie et « le titre de l'un d'eux [*al-Fayḍ al-ilāhī*] suggère qu'elle entrerait dans son système du monde, comme les autres faits, c'est-à-dire comme partie de l'effusion divine qui se déroule en la création » (*ibid.*). Cf. *ibid.* titres et réf. Notons cependant que dans l'opuscule intitulé *ar-Radd 'alā al-munaḡḡimīn*, attribué à Ibn Sīnā et analysé par A. F. MEHREN, in *Le Muséon* 3/1884, 383 sqq., l'auteur dit en substance : Il y a deux espèces de science dont le savant qui se respecte n'entamera jamais la réfutation. Ce sont d'abord les idées *a priori* ; leur évidence les met à l'abri de toute contestation. Ce sont ensuite la magie, l'omoplatoscopie, l'extispicine, etc. ; elles ne sont pas dignes de l'attention du savant. Il en est de même de l'astrologie (p. 385 sq.).

La prophétie qui a une place toute particulière dans le *ḥayd*, comme émanation de Dieu et des êtres supérieurs sur les inférieurs, est pour Ibn Sînâ « l'une des conditions indispensables à l'ordre qu'exige le déroulement du *ḥayd*, pour s'épandre jusqu'où il doit atteindre » (1).

Après le prophète, le bénéficiaire du *ḥayd* le plus remarquable est le *ʿarif* (2). « Si tu entends dire qu'un *ʿarif* parla d'une chose cachée, puis toucha juste l'événement en marche, annonçant la bonne nouvelle, ou donnant un avertissement, acquiesce et n'aie pas de difficulté à y croire. Car, cela a bien des causes connues dans les lois de la nature » (3). Il arrive que l'invisible soit révélé dans le sommeil, en guise de faveur, pourquoi cela ne serait-il pas possible dans l'état de veille ? Ce sont les Intelligences et les âmes des corps célestes qui transmettent à l'âme humaine certaines choses cachées, étant entendu qu'elles « possèdent des perceptions particulières et des volontés particulières, émanant d'une opinion particulière » (4).

Cette perception de l'âme résulte de l'antagonisme inhérent à ses facultés. C'est ainsi que « quand le sens intérieur s'abstrait dans son œuvre, il est détourné du sens extérieur ; c'est à peine s'il entend et s'il voit, et inversement » (5). Par suite de cette abstraction, « l'âme n'est pas éloignée d'avoir des échappées qui la délivrent d'être travaillée par l'imagination et la tournent du côté de la sainteté » (6). Et si l'âme est d'une forte substance, elle parvient à l'extase sous l'action d'une influence spirituelle qui parfois « prend une véritable maîtrise

1. GOICHON, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sînâ*, Thèse Paris 1937, p. 334. Sur la prophétie d'après Ibn Sînâ, cf. *ibid.*, pp. 314-334 ; IBN Sînâ, *Ṣifā'*, lithogr. Téhéran 1303/1886, II, 646 sqq. ; *Naḥḍ*, éd. du Caire 1331/1913, 498 sqq. ; *Iḥbāt an-nubuwwa*, in *Tis' rasā'il*, op. cit., 6^e risāla. Sur la conception de la prophétie chez Ibn Sînâ, telle qu'elle a été connue par les scolastiques à travers les traductions latines, cf. Bruno DECKER, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Dissertation Breslau 1940, pp. 15-24, où l'on trouvera les principaux passages sur la question.

2. C'est « celui qui tourne sa pensée vers la sainteté de la toute puissance divine dans une continuelle attente du lever de la lumière de la vérité en l'intime de lui-même ». Il vient après le *zāhid*, « l'ascète », et le *ʿābid*, « le pieux », et se distingue d'eux par la « connaissance mystique », à laquelle il parvient (GOICHON, *Directives et Remarques*, op. cit., p. 485).

3. *Ib.*, 506.

4. *Ib.*, 507 sq.

5. *Ib.*, 509.

6. *Ib.*, 513.

et illumine alors l'imagination d'une manière évidente ». C'est alors que l'âme s'élève jusqu'à la prophétie (1).

Pour parvenir à ces états, « certaines natures cherchent de l'aide par des actes qui sont l'occasion d'un trouble des sens et d'un arrêt de l'imagination. Alors, la faculté capable de rencontrer l'invisible, en gardant son intégrité, s'appête pour lui. L'estimative est déjà orientée vers un but déterminé ; l'accueil qu'elle fait à l'invisible est par là tout particulier ». Ibn Sînâ donne l'exemple d'un devin turc qui, consulté, cherchait secours dans une course à toute vitesse, haletant sans cesse, jusqu'à ce qu'il fût presque évanoui. « Ensuite, il parlait selon ce qui était suggéré à son imagination et ceux qui étaient chargés de l'écouter recueillaient soigneusement ce qu'il prononçait, afin de construire là-dessus un échafaudage ». D'autres occupent leur esprit en fixant un objet transparent qui fait trembler la vue par son tremblement ou la trouble par sa transparence ; d'autres fixent une tache d'un noir brillant, des objets qui miroitent, des choses qui s'agitent. Cette contrainte, exercée sur les sens et sur l'imagination, conduit au rapt, spécialement ceux qui sont enclins à la stupéfaction et à l'émotion sensible. « Parfois la prolixité dans une parole confuse y vient aider, avec l'inspiration due au contact des génies et tout ce qui a en soi de stupéfier et d'étonner (*sic*). Et quand l'estimative s'est pleinement engagée dans cette recherche, la jonction ne tarde pas à se produire. Alors, tantôt l'étingement de l'invisible est une sorte de forte pensée, tantôt il ressemble au discours d'un génie, ou un cri d'appel d'un absent, et tantôt il a lieu avec un mutuel regard échangé face à face avec quelque chose, de telle manière que nous voyons la forme de l'invisible par intuition sensible » (2).

À ces manifestations du *ḥayd* divin, viennent s'ajouter les miracles et les prodiges (3) dont l'existence n'inquiète en rien le philosophe. « Peut-être t'est-il déjà parvenu sur les *ʿarifūn* des nouvelles qui semblent bouleverser la coutume, mais courent au démenti. Ainsi dit-on : Le *ʿarif* demande de la pluie pour les hommes et ils la reçoivent ; il demande leur guérison et ils sont guéris ; il invoque Dieu contre eux et ils sont engloutis par les tremblements de terre ou périssent d'une autre manière ; ou bien il prie pour eux et l'épidémie, l'épizootie s'é-

1. *Ib.*, 514.

2. *Ib.*, 517-8.

3. Le miracle étant l'action de l'âme pure et sainte et le prodige celle de l'âme dévoyée qui se sert du pouvoir dont elle est douée, pour faire le mal (*ib.*, 522).

loignent, ou l'incendie, ou l'inondation [leur sont épargnés]; ou bien une bête féroce est soumise à certains, ou les oiseaux ne s'effarouchent pas, ou autres choses semblables qui ne sont pas impossibles à rencontrer. Alors, arrête-toi et ne te presse pas. Car des choses semblables à celles-ci ont des causes dans les mystères de la nature et peut-être t'arrivera-t-il de m'en entendre raconter quelques-unes » (1).

En conclusion, Ibn Sînâ donne une division des actions extraordinaires d'après leur origine : « Certes les choses extraordinaires sont envoyées dans le monde de la nature sous l'impulsion de trois principes. Le premier est la disposition de l'âme déjà mentionnée; le second, les propriétés des corps élémentaires, telles que l'attrait exercé par l'aimant sur le fer, grâce à une force qui lui est propre; le troisième, ce sont des forces célestes; entre elles et les mélanges des corps terrestres, qui sont particulièrement disposés pour occuper une position, ou bien entre elles et les forces des âmes terrestres particulièrement douées d'états angéliques, actifs ou passifs, il y a une convenance qui amène furtivement à l'existence des effets extraordinaires. La magie noire est de la première catégorie, mais les prodiges faits dans un but apologétique, les miracles gracieux et les pratiques de la magie blanche appartiennent à la seconde; les talismans à la troisième » (2).

C'est, en somme, la troisième et dernière des conditions indispensables pour qu'un homme puisse être prophète; ces conditions sont : la clarté et la lucidité de l'intelligence, la perfection de la vertu imaginative et le pouvoir de se faire obéir par la matière extérieure (3). En revenant aux exposés de Mas'ûdî et d'Ibn Haldûn, nous constaterons que ces caractéristiques de la prophétie sont appliquées *grosso modo* à la divination.

1. *Ib.*, 519 sq.

2. *Ib.*, 524-5.

3. *Psychologie d'Ibn Sînâ*, éd. Ján Bakoš, Prague 1956, I, 189-197 (= *Šifâ*, *Physique*, fann VI, maqâla 4, ch. 4); cf. L. GARDET, *Quelques aspects de la pensée avicennienne*, in *Revue Thomiste* 45/1939, p. 714. Ces trois conditions font que la prophétie revêt trois formes chez Ibn Sînâ : la prophétie en tant que produit de l'intellect et du sens interne (*virtus cogitans* ou *cogitativa*), la prophétie issue de l'imagination et du sens externe (*virtus imaginativa* ou *formalis*) et la prophétie opérative par laquelle se manifeste l'action de l'âme sur les corps étrangers au sien et sur la matière (cf. B. DECKER, *op. cit.*, p. 16 sqq.). On trouvera un bref exposé de la doctrine d'Ibn Sînâ sur la prophétie et la perception de l'inconnaissable, ap. AŠ-ŠAHRASŤÂNÎ, *Milal*, éd. Cureton, p. 390 sqq. (Métaphysique) et p. 425 sqq. (Physique); trad. allem. de Haarbrücker II/1851, pp. 317 sq. et 327-332.

Al-Ġazzâlî.

Al-Ġazzâlî, opposé à toute philosophie et particulièrement à la philosophie aristotélicienne, admit, sur cette question, la doctrine d'Ibn Sînâ qu'il a même améliorée. En effet, dans le *Tahâfut al-falâsifa* (1), exposant la théorie de la connaissance de ses prédécesseurs, al-Ġazzâlî dit en substance : Ils prétendent que ... tous les événements terrestres reposent sur des faits célestes, soit sans intermédiaire, soit par un ou plusieurs intermédiaires. Par conséquent, tout événement a une cause, et la chaîne des causes et des effets monte jusqu'au mouvement céleste éternel. Ainsi, causes et effets remontent par une chaîne ininterrompue jusqu'aux mouvements célestes partiels. Celui qui perçoit ces mouvements, en perçoit également les implications successives et perçoit, par voie de conséquence, ce qui se produira; car tout ce qui arrive découle nécessairement de sa cause propre. Et si nous ignorons le futur, c'est parce que nous ne connaissons pas toutes les causes. En effet, connaissant toutes les causes, nous en connaîtrions tous les effets. Si par exemple, nous savons qu'à tel moment le feu sera mis en contact avec le coton, nous saurons que le coton brûlera (2); si nous savons qu'un homme va manger, nous saurons qu'il sera rassasié; si nous savons d'avance qu'une personne va traverser un endroit où se trouve un trésor, caché à ras de sol, et que son simple passage lui permettra de le découvrir, nous saurons aussi qu'il sera riche, grâce à la découverte de ce trésor. Mais nous ignorons généralement ces causes; parfois nous en connaissons quelques-unes et nous faisons des conjectures au sujet de l'effet qui en résultera. S'il nous arrive d'en connaître un grand nombre, nous aurons une opinion plus claire et plus manifeste de ce qui se produira. S'il nous était possible de connaître toutes les causes, nous en connaîtrions tous les effets; mais les choses célestes sont, d'une part, tellement nombreuses et, d'autre part, si intimement mêlées aux choses terrestres, qu'il n'est pas dans le pouvoir de la nature humaine d'en prendre totalement connaissance. Quant aux âmes célestes, connaissant la cause première, elles connaissent nécessairement la chaîne des effets qui en découlent (p. 257 sq.).

1. Éd. M. Bouyges, in *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, t. II, Beyrouth 1927, pp. 255-267. Cf. L. GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Thèse Paris 1909, pp. 138-41.

2. Cf. p. 287 où al-Ġazzâlî admet la possibilité qu'un prophète, jeté dans le feu, ne brûle pas, soit par suite d'un changement dans la nature du feu ou dans celle du prophète, soit par suite d'une intervention divine.

Ils prétendent aussi que le dormeur voit l'avenir dans son sommeil, et cela du fait qu'il est en rapport avec la « Tablette Conservée » (*Cor.* 85, 21-22 ; 56,77) dont il prend connaissance. Son information peut rester telle quelle ou elle subira l'action de l'imagination qui la transforme selon les lois de l'analogie, de la relation ou des contrastes. La perception initiale et véridique s'efface de la mémoire, en y laissant son substitut idéal et symbolique qui, pour être compris, exige une interprétation. Il en résulte que l'arbre désigne un homme, le soulier, une femme, l'ustensile, le domestique et ainsi de suite. C'est là l'origine de l'onirocritique (p. 258 sq.).

On a prétendu encore que la relation avec les âmes célestes est chose possible, puisqu'il n'y a pas de voile qui les sépare de nous ; mais, à l'état de veille, cette relation est interrompue par les préoccupations issues des sens et des passions. Dès que le voile des sens s'élève quelque peu au-dessus de nous, au moment du sommeil, notre aptitude à cette relation avec les âmes célestes réapparaît (p. 259).

On a prétendu, enfin, que le prophète est informé des choses inconnues de cette façon également, à la différence que la force de l'âme prophétique est tellement puissante qu'elle ne se laisse pas absorber par les sens externes. C'est pourquoi le prophète voit à l'état de veille ce qu'un autre voit dans le sommeil. Puis la force imaginative lui représente ce qu'il a vu, soit sous la forme première, telle qu'elle est restée dans la mémoire, soit sous une forme symbolique. Il en résulte qu'une telle révélation ne pourra se passer d'interprétation à l'instar du rêve. Si tous les êtres n'existaient pas dans la Tablette Conservée, les prophètes ne connaîtraient pas l'inconnu, ni à l'état de veille, ni dans le sommeil ; mais la Plume (*Cor.* 31,27 ; 96,4-5) a tari pour inscrire ce qui sera jusqu'au jour de la résurrection (p. 260).

À ces thèses qui présentent la précognition et la prophétie comme résultantes de la nature pure et parfaite, al-Gazzâlî oppose la révélation des choses inconnues, faite par Dieu au prophète comme au rêveur, soit directement, soit par l'intermédiaire d'un ange. Il conteste le rôle que ses adversaires assignent à la Tablette Conservée et à la Plume, lesquelles n'ont point été comprises de cette façon par le législateur (1).

Dans les six derniers chapitres de la version latine de *Maqâsid al-falâsifa* (2), qui traitent de la vision, de la prophétie et des prodiges,

1. Cf. p. 260 sq. ; comp. 252, 289, etc.

2. La partie, intitulée *Métaphysique*, de cette traduction latine, faite par Dom. Gundisalvi (Venise 1506), fut éditée, sans esprit critique, par J. T. MUCKLE, *Al-*

al-Gazzâlî reprend les idées avicenniennes qu'il expose dans un style clair et expressif. Pour lui, la vision de l'inconnu, à l'état de veille, est subordonnée à deux conditions : D'une part, que l'âme soit libérée des liens corporels et qu'elle s'abstraie du voile des sens par une force qui lui est propre ; l'âme s'élève alors jusqu'au monde supérieur où les choses lui apparaissent en un instant aussi bref que l'éclair. C'est là le premier mode de prophétie. D'autre part, le tempérament, pré-disposé à la mélancolie et à la stupéfaction et facilement aliéné aux sens, permet à l'âme de s'abstraire du corps et de voir et d'entendre les yeux ouverts, ce que, de coutume, elle ne voit et n'entend qu'à travers le voile opaque des sens. « Non est autem impossibile, continue al-Gazzâlî, animae huiusmodi hominis revelari aliquid de occultis a substantiis spiritualibus quod loquatur et discurrat per linguam ejus, cum ipse sit inscius quod loquitur. Hoc autem contingit aliquibus qui dicuntur *daemoniaci* et *caducis* et aliquibus *divinis arabicis*, et loquuntur saepe aliquid conveniens ei quod esse debet ». Ce mode de prophétie, ajoute al-Gazzâlî, est bien imparfait par rapport au premier qui se réalise dans l'exercice normal des sens (1).

En conclusion, bien que ces données d'al-Gazzâlî ne constituent qu'une reprise des idées de la Psychologie d'Ibn Sînâ, on ne peut s'empêcher de constater que, sur ce point, le théologien semble être d'accord avec le philosophe (2).

Ibn Rušd

Ibn Rušd, le commentateur d'Aristote, considère la conception avicennienne de la prophétie comme propre au seul Ibn Sînâ (3). Comme

gazel's Metaphysics, a medieval translation, Toronto (Canada) 1933. Le texte arabe fut éd. au Caire en 1331/ 1912. Dans cet ouvrage, composé en 488/1095, al-Gazzâlî expose les systèmes philosophiques, particulièrement celui d'Ibn Sînâ, qu'il réfute à fond, la même année, dans le *Tahâfut*.

1. Ed. MUCKLE, p. 191, cité ap. DECKER, *op. cit.*, p. 25 n. 21 (= *Metaphysica*, II 5, 7).

2. Les scolastiques lui ont imputé toutes les opinions exposées dans son livre et ont fait de lui un disciple d'Ibn Sînâ (cf. réf. ap. DECKER, *op. cit.*, p. 26). Sur ce chapitre, l'imputation ne fut pas de grave conséquence, car, « in der Theorie über die Prophetie stimmt er mit den Philosophen überein, die er sonst bekämpft » (M. HORTEN, *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam. Die Lehre vom Propheten und der Offenbarung bei den islamischen Philosophen Farabi, Avicenna und Averroes*, Bonn 1913 (coll. *Kleine Texte*, 119), p. 12). Cf. toutefois l'objection du *Tahâfut* (*supra*, p. 58), attribuant toute révélation à Dieu.

3. *Tahâfut at-tahâfut*, éd. M. Bouyges, in *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, t. III, Beyrouth 1930, p. 497, l. 21 ; 500, ll. 12 sqq. Pour les objections d'al-Gaz-

conciliateur, il adopte une attitude intermédiaire entre le rationalisme et le surnaturalisme ⁽¹⁾ et ne voit dans la prophétie, le songe et la divination que trois noms pour une seule et même réalité.

Pour lui, la connaissance qu'a Dieu des êtres, même si cette connaissance en est la cause, suppose que les êtres sont tels qu'il les connaît. Qu'un prophète, par exemple, sache d'avance, de par Dieu, qu'une personne arrivera, cela n'a d'autre justification que dans le fait que la nature de l'être est conforme à la connaissance éternelle, puisque cette même connaissance est à l'origine de l'être tel qu'il existe. Notre ignorance du possible provient de notre ignorance de la nature de l'être. La connaissance de cette nature est ou bien antérieure à son objet : c'est la connaissance dont elle découle, dite *al-'ilm al-qadīm*, connaissance première ou antérieure ; ou bien postérieure : c'est *al-'ilm al-ḡayr al-qadīm*, ou la connaissance subséquente. « La connaissance de l'inconnu n'est autre chose que la connaissance de cette nature » (p. 533, ll. 2-3). C'est le résultat de cette connaissance qu'on appelle, chez le commun des gens, *ru'yā*, songe, vision nocturne, et chez les prophètes, *wahy*, révélation. De même, les pratiques appelées « précognition » qui ont pour but la connaissance des choses futures, contiennent des traces minimales de cette nature ou de cet instinct, quel qu'en soit le nom, c'est-à-dire de cette faculté d'acquisition dont dépend toute connaissance ⁽²⁾.

Cette conception d'Ibn Rušd est bien plus nettement affirmée dans son commentaire sur le *De somno et vigilia* d'Aristote ⁽³⁾ : « Et post

zālī contre l'origine purement naturelle de la révélation sous toutes ses formes, Ibn Rušd les déclare non conformes au but de la philosophie et, par conséquent, étrangères au débat ; car la philosophie, dit-il, examine tout ce qui fait partie de la religion ; si elle le comprend, la connaissance n'en sera que plus complète, si elle ne le comprend pas, elle reconnaîtra l'incapacité de la raison humaine de comprendre des choses que seule la religion comprend. Il en est de même de l'objection relative à la Tablette Conservée (*ibid.*, p. 503). On trouvera un exposé de la doctrine d'Ibn Rušd sur la prophétie, *ap. L. GAUTHIER, op. cit.*, pp. 124-158.

1. L. GAUTHIER, *loc. cit.*, s'efforce de démontrer que ce fléchissement d'Ibn Rušd de la ligne de son rationalisme rigide n'est qu'un fléchissement apparent et dialectique.

2. Cf. *Tahāfut al-tahāfut*, 532-3 :

والصنائع التي تدعى تقدمة المعرفة بما يوجد في المستقبل أنا عندها آثار نزرّة من آثار هذه الطبيعة أو الخلقة أو كيف شئت أن تسميها أعني المحصلة في نفسها التي يتعلّق بها العلم.

3. Pour ce traité d'Aristote, cf. éd. critique du texte grec et de la traduction

determinandum est de natura sompniorum et quod est sui generis de comprehensionibus divinis, que non acquiruntur per acquisitionem hominis. Dicamus igitur quod istarum comprehensionum quedam dicuntur sompnia, quedam divinationes, et quedam prophetie ... ; et sermo de istis omnibus idem est. Et sermo de quiditate sompnii sufficiet, quia cause eorum non differunt, nisi secundum magis et minus, sed tamen differunt secundum nomina propter hoc, quod vulgus dicit. Dicunt enim quod sompnia sunt ab angelis et divinationes a demonibus et prophetie a Deo, aut cum medio aut sine medio. Et Aristoteles non fuit locutus nisi tantum de sompniis » ⁽¹⁾.

Puis, Ibn Rušd décrit les faits psychologiques dans les termes mêmes employés par Ibn Sīnā, et il conclut : « Ideo prophetia venit in dispositione simili epilepsie : iste enim virtutes interiores, quando movebantur forti motu, contrahentur virtutes exteriores, adeo quod forte accidet ex hoc syncopis » ⁽²⁾. Mais, pour lui, les dispositions psychologiques, si nécessaires soient-elles, ne suffisent pas pour que l'homme puisse accéder de lui-même à la connaissance de l'inconnaissable ; car la

latine par H. J. DROSSART LULOFS, *De somno et vigilia Liber adjectis veteribus translationibus et Theodori Melochitae commentario*, Leyde, Burgersdijk et Niermans, Templum Salomonis, 1943 ; texte établi et trad. fr. de R. MUGNIER, in ARISTOTE, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, Belles Lettres, 1953, pp. 64-76, et J. TRICOT, in ARISTOTE, *Parva Naturalia...*, trad. nouvelle et notes, Paris, Vrin, 1951 (*Bibliothèque des Textes Philosophiques*), pp. 76-93. Pour le commentaire d'Ibn Rušd, écrit en 566/1170 et connu par des mss. arabes (entre autres, Istanbul-Yeni Cami, 1179, et Paris, 1009, daté de 805/1402, en caractères hébraïques) et hébreux (Paris, 950 ; Bodl. 48 ; Vat. 39 ; etc.), cf. l'éd. critique de la version latine (en double recension : la vulgate et la parisienne) par AEMILIA LEDYARD SHIELDS avec l'aide de H. BLUMBERG, in *Averrois Cordubensis compendia Librorum Aristotelis qui parva Naturalia vocantur*, *The Mediaeval Academy of America*, Cambridge, Massachusetts, 1949 (*Corpus Commentatoriorum Averrois in Aristotelem, Versionum Latinarum*, vol. VII), pp. 75-125. Notons qu'Ibn Rušd ne semble pas avoir connu le *De insomniis*, ni le *De Divinatione per somnum* (cf. M. STEINSCHNEIDER, in ZDMG 17/1863, p. 485 ; BOUYGES, in MFO 7/1922, p. 19 sq.). Les quatre *Parva Naturalia* qu'il commenta sont : *De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscencia*, *De sompno et vigilia* et *De causis longitudinis et brevitatis vite* (cf. A. L. SHIELDS, *op. cit.*, Table p. IX). En plus du *De insomniis* et du *De divinatione per somnum*, il manque le *De juventute et senectute*, le *De respiratione* et le *De vita et morte* (cf. TRICOT et MUGNIER, cités ci-dessus). Sur l'utilisation des trois opuscules d'Aristote, relatifs aux songes, par AL-KINDI, cf. *infra*, p. 345.

1. Cf. recension vulgate, pp. 94-95. La portée de ce texte est minimisée par P. DONCEUR, *La religion et les maîtres de l'Averroïsme*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 5/1911, 502 sq., n. 4 ; comp. GAUTHIER, *op. cit.*, 156 sq.

2. Recension vulgate, p. 115.

prophétie est due non seulement à certaines dispositions naturelles qui rendent l'homme apte à percevoir les choses cachées derrière le voile des sens, mais aussi à l'action de Dieu et à celle des Intelligences supérieures. Dans son esprit, il ne s'agit pas d'une dégradation de la prophétie, mais plutôt d'une élévation du songe au niveau de la prophétie, suivant la conception talmudique et islamique qui fait du songe une partie de la prophétie (1). Ainsi donc, selon Ibn Rušd, songe, divination et prophétie ne sont en aucun cas les simples produits de facteurs humains (2). C'est là une brèche assez profonde dans le système rationnaliste qui porte son nom, brèche due à l'influence de la pensée sémitique et de la foi musulmane sur l'arbitrage qu'il exerçait dans le conflit opposant, à son époque, théologie et philosophie.

Maïmonide

De l'ensemble de ces conceptions philosophiques, un brillant disciple d'Ibn Rušd, Mūsā b. 'Ubaydallāh b. Maymūn al-Qurṭubī (m. 601/1204), nous donne une synthèse parfaite, dans son grand ouvrage de philosophie religieuse juive, intitulé *Dalālat al-ḥayrān* (3). Dans les chapitres 32 à 48 de la deuxième partie (4), Maïmonide expose longuement son opinion sur la prophétie et les divers modes de perception de l'inconnaissable. Pour lui, la prophétie est « une émanation de Dieu, qui se répand, par l'intermédiaire de l'intellect actif, sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative ; c'est le plus haut

1. Cf. *Berakôt*, 55b-57 ; IBN RUŠD, *Compendium Libri Aristotelis De Sompno et Vigilia*, éd. Shields, op. cit., p. 115 : « Et ideo dicitur quod est una pars prophetie » ; WENSINCK, *Concordance*, I, 343.

2. Cf. DECKER, op. cit., 29. Dans *Faṣl al-maḡdl*, cité ap. GAUTHIER, op. cit., 138, n. 5, nous l'entendons dire que, selon les philosophes, « la science éternelle de Dieu est le fondement des avertissements [reçus] en songe, de la révélation et autres sortes d'inspiration ».

3. Connue sous son titre hébreu *Moreh Nebūḳīm* ; cf. éd. de l'original arabe (en caractères hébraïques) et trad. fr. par S. MUNK, *Le guide des Égarés. Traité de Théologie et de Philosophie*, par Moïse Ben Maimoun dit Maïmonide, I-III, Paris 1856-66.

4. II, 1861, pp. 72-102 (texte) et 259-378 (trad.). On trouvera des extraits des ch. 36, 37 et 38 ap. GAUTHIER, op. cit., 132-138. L'auteur semble considérer la théorie de Maïmonide sur la prophétie comme une simple copie de la théorie des philosophes arabes. Malgré l'influence indéniable d'Ibn Sīnā sur la pensée de Maïmonide, son traité sur la prophétie présente des caractéristiques propres qui le différencient nettement de la conception avicennienne (cf. Z. DIESENDRUCK, *Maïmonide's Lehre von der Prophetie*, in *Jewish Studies in memory of Israel Abrahams*, New York 1927, p. 82 sqq. ; DECKER, *Entwicklung*, op. cit., 37 sq.).

degré de l'homme et le terme de la perfection à laquelle son espèce peut atteindre, et cet état est la plus haute perfection de la faculté imaginative (1). Elle suppose l'existence dans l'homme d'une disposition naturelle qui fait de lui un « homme supérieur, parfait dans ses qualités rationnelles et morales » (2).

En effet, trois perfections sont requises du prophète : « La perfection de la faculté rationnelle au moyen de l'étude, celle de la faculté imaginative dans sa formation primitive et celle des mœurs, qui s'obtient lorsqu'on dégage sa pensée de tous les plaisirs corporels et qu'on fait taire le désir de toute espèce de sottes et pernicieuses grandeurs ... et c'est en raison de la supériorité dans chacune de ces trois choses que tous les prophètes sont supérieurs en rang les uns aux autres » (3). Elle suppose également une « substance cérébrale ... extrêmement bien proportionnée, par la pureté de sa matière et de la complexion particulière à chacune de ses parties, par sa quantité et par sa position, et (qui) ne subirait point de dérangements de complexion de la part d'un autre organe » (4). Il en résulte que la prophétie n'est pas un don permanent ; en effet, par suite de l'affaiblissement ou de la détérioration de la faculté imaginative, il arrive que la prophétie cesse : c'est le cas dans la tristesse et l'abattement (5). Songe et prophétie relèvent tous les deux de l'activité « la plus grande et la plus noble » de la faculté imaginative qui n'a lieu que lorsque les sens se reposent et cessent de fonctionner ; c'est alors qu'il lui survient une certaine émanation (*ḡayd*) qui est à l'origine des songes vrais et de la prophétie et qui « ne diffère que par le plus et le moins et non par l'espèce ». Le songe est « le fruit abortif de la prophétie » (6). Il s'agit du même fruit, si ce n'est qu'il est tombé avant sa parfaite maturité. Dans la vision et dans le songe, sont renfermés tous les degrés de la prophétie (7).

Ensuite, des modes d'action de cette émanation de l'intellect actif procèdent trois ordres de connaissance : Si elle se répand exclusivement sur la faculté rationnelle, par insuffisance de l'émanation elle-même ou par déficience de la faculté imaginative, il en procède la classe des savants qui se livrent à la spéculation ; si elle se répand à la fois sur

1. Ch. 35, trad., II, 281.

2. Ch. 32, trad., 261 sq.

3. Ch. 36, trad., 287.

4. *Ib.* 284.

5. *Ib.* 287.

6. *Gen. Rabba*, c. 17, 44.

7. Ch. 36, trad. 282 sqq.

les deux facultés (rationnelle et imaginative), il en procède la classe des prophètes ; si, enfin, l'émanation se répand seulement sur la faculté imaginative, par insuffisance de la faculté rationnelle ou par son manque d'exercice, il en procède « la classe des hommes d'État qui font les lois, des devins, des augures et de ceux qui font des songes vrais ; et de même, ceux qui font des miracles par des artifices extraordinaires et des arts occultes, sans pourtant être des savants, sont tous de cette troisième classe » (1).

« Ce dont il faut te pénétrer, c'est qu'à certains hommes de cette troisième classe, il arrive, même quand ils sont éveillés, d'étonnantes visions chimériques, des rêves et des agitations, semblables aux visions prophétiques, de telle sorte qu'ils se croient eux-mêmes prophètes ; ils se complaisent donc beaucoup dans ce qu'ils perçoivent de ces visions chimériques, croyant qu'ils ont acquis des sciences sans avoir fait des études, et ils apportent de grandes confusions dans les choses graves et spéculatives, mêlant ensemble, d'une manière étonnante, les choses vraies et les chimères. Tout cela, parce que la faculté imaginative est forte chez eux, tandis que la faculté rationnelle est faible et n'a absolument rien obtenu ; je veux dire qu'elle n'a point passé [de la puissance] à l'acte » (2).

À cette action de l'Intellect agent, vient s'ajouter une *faculté de divination* qui existe dans tous les hommes à des degrés divers ; « elle existe particulièrement pour les choses dont l'homme se préoccupe fortement et dans lesquelles il promène sa pensée. Tu devines, par exemple, qu'un tel a parlé ou agi de telle manière dans telle circonstance, et il en est réellement ainsi. Tu trouves tel homme chez lequel la faculté de conjecturer et de deviner est tellement forte et juste que presque tout ce qu'il croit être, dans son imagination, est [réellement] tel qu'il se l'est imaginé, ou l'est [du moins] en partie. Les causes en sont nombreuses et [cela arrive] par un enchaînement de nombreuses circonstances, an-

1. Ch. 37, trad., 290 sq.

2. *Ibid.*, 291 sq. Sur cette troisième classe qui se différencie nettement des vrais prophètes, Maïmonide dit plus loin (ch. 38, trad., 299) : Les gens de la troisième classe « possèdent, non pas des notions rationnelles, ni de la science, mais seulement des chimères et des opinions erronées. Il se peut aussi que ce que perçoivent ceux-là ne soit autre chose que des idées (vraies) qu'ils avaient (autrefois), et dont leurs chimères (actuelles) ont conservé les traces, à côté de tout ce qui est dans leur faculté imaginative, de sorte que, après avoir anéanti et fait disparaître beaucoup de leurs chimères, les traces de ces (anciennes) idées soient restées seules et leur aient apparu comme une nouveauté et comme une chose venue du dehors ».

térieures, postérieures et présentes ; mais, par la force de cette [faculté de] divination, l'esprit parcourt toutes ces prémisses et en tire les conclusions en si peu de temps qu'on dirait que c'est l'affaire d'un instant. C'est par cette faculté que certains hommes avertissent de choses graves qui doivent arriver » (1).

Divination et prophétie

Cette rapide esquisse de la théorie de la divination, telle qu'elle est exposée dans l'œuvre du polygraphe Mas'ûdî, chez le sociologue Ibn Haldûn et chez les grands représentants de la philosophie arabe du Moyen Âge, nous apporte la preuve que, dans une pensée arabe plus ou moins syncrétiste, entre divination et prophétie, il existe une certaine continuité. En effet, on a l'impression que le devin qui s'exerce et se perfectionne, peut atteindre le grade supérieur du prophète et de l'inspiré. On pourrait aller jusqu'à croire que tout prophète avait été quelque peu devin avant de parvenir à l'état d'épanouissement de sa faculté de divination. Cela équivaut, en fait, au passage de la divination proprement dite qui se fait *par intermédiaire*, à la divination *sans intermédiaire* qui n'est autre, au terme de son évolution, que la prophétie.

Cela s'entend strictement sur le plan théorique ; car, dans la pratique, l'infériorité du devin par rapport au prophète fut toujours manifeste,

1. Ch. 38, trad., 295 sq. Aux dix-sept chapitres consacrés par Maïmonide à la prophétie, nous n'avons pris que les passages permettant de conclure à une continuité entre divination et prophétie, dans la ligne de la théorie de l'intuition mystique commune à tous les philosophes arabes (GAUTHIER, *op. cit.*, 138), prédécesseurs et contemporains de Maïmonide. Notons aussi que ces sondages, opérés dans les écrits représentatifs de la philosophie arabe, n'ont d'autre but que de situer les spéculations sur la divination, dont Mas'ûdî et Ibn Haldûn nous donnent la synthèse. Ils ne sauraient donc être exhaustifs.

Bon nombre de conclusions auxquelles sont arrivés les philosophes arabes sur la prophétie, se retrouvent dans les écrits scolastiques, notamment chez ALBERT LE GRAND (*Quaestio de prophetia*, Commentaires sur Isaïe et Jérémie, *De somno et vigilia*, liv. III qui est une paraphrase du *De divinatione per somnium* d'Aristote : cf. DECKER, *op. cit.*, 93-134), BONAVENTURE (*Quaestiones de prophetia*, *De visione intellectuali et corporali et de divinatione* : cf. DECKER, *op. cit.*, 134-164) et THOMAS D'AQUIN (Commentaires bibliques, *De veritate*, q. 12, et surtout *Somme Théologique* II, II, q. 171-178 ; ce petit traité sur la prophétie, le ravissement, le don des langues, le charisme du discours et le don des miracles, est éd. et trad. en fr. avec notes et appendices par P. Synave et P. Benoit, Paris, Desclée, 1947 ; cf. DECKER, *op. cit.*, 165-208). Ces éléments sont groupés généralement sous le concept de « prophétie naturelle ». Nous n'avons pas à nous attarder sur ces questions d'influences. Ce n'est qu'à titre indicatif qu'un tel fait a été signalé.

surtout depuis que le prophète s'est voué à l'idéal du monothéisme ou de la monolâtrie et que le devin est resté au service des divinités inférieures et des esprits hostiles. Le point commun qui les unit reste le fait que l'un et l'autre cherchent lumière et inspiration auprès de la divinité ; l'un et l'autre en sont les confidentes (1).

En Islam, l'affirmation constante de la tradition se résume dans ce principe : *Lâ kihâna ba'da n-nubuwwa*, « (il n'y a) plus de divination après la prophétie ». Quand le Prophète fut envoyé, les devins furent privés de la possibilité de prendre connaissance des choses cachées ; elles leur furent voilées par le triomphe de la lumière du Prophète (2). On assiste là au duel entre le prophète monothéiste et le devin polythéiste. Mahomet eut beaucoup de peine à convaincre ses compatriotes que son action était foncièrement différente de celle du devin. Il en adoptait les méthodes et les procédés et il était, pour le moins, malaisé à son auditoire de percevoir l'esprit nouveau qui l'animait et duquel il se réclamait pour conférer à son message sa supériorité et sa transcendance. Aussi l'a-t-on pris pour un devin et c'était inévitable (3). Le Coran combat vigoureusement cette imputation. « C'est la parole d'un Prophète considéré, y lit-on ; et ce n'est pas celle d'un poète (*šâ'ir*), hommes de peu de foi ; ce n'est pas non plus celle d'un devin (*kāhin*), hommes de peu de mémoire. C'est une révélation (*tanẓil*) du Maître de l'Univers » (4). La même affirmation se retrouve, encore plus énergique, dans une autre Sourate mekkoise : « Exhorte ! Car tu n'es, par la grâce de Dieu, ni devin (*kāhin*), ni possédé (*maǧnūn*). Ou bien ils disent : « C'est un poète que nous nous réservons pour des temps

1. Sur divination et prophétie bibliques, cf. T. WITTON DAVIES, *Magic, Divination and Demonology*, p. 73 sq. ; comp. p. 6. Pour DOUTRÉ, *Magie et religion*, 418, « entre *kāhin* et *nabī*, il n'y a pas d'autre différence que celle que nous avons trouvée entre la sorcellerie et la religion ; c'est une différence d'ordre juridique ; le prophète est un devin inspiré par Dieu et le devin est un prophète inspiré par le diable, les génies, les esprits : l'un est mauvais, l'autre est bon, parce que la religion est essentiellement morale ».

2. H. H. V, 266 sq.

3. Avant sa conversion, 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb prenait le Prophète pour un devin (*kāhin*) ou un poète (*šâ'ir*) : cf. *Usd*, IV, 74. Mahomet lui-même, effrayé des signes qui se manifestaient en lui, aurait dit à Ḥadīǧa : « Je ne hais rien autant que les idoles et les *kuhhān* ; mais j'ai bien peur d'être un *kāhin* » (IBN SA'ĪD, I, 1, p. 129 sq.).

4. *Cor.* 69, 40-43 ; comp., *Cor.* 81, 19-25 :

... وما صاحبكم بمجنون ولقد رآه بالافق البين وما هو على الغيب
بضنين وما هو بقول شيطان رجيم.

difficiles ». Dis[-leur] : « Attendez ! Je suis de ceux qui attendent avec vous » ! Ou bien ce sont [les mauvais esprits] qui leur dictent en songe cette opinion (1) ; ou bien il s'agit de gens qui ne veulent point se rendre à l'évidence ; ou bien [encore] ils disent : « Il l'inventa » ; toujours est-il qu'ils ne croient pas. Ils n'ont qu'à venir avec un discours semblable s'ils sont véridiques ... » (*Cor.* 52, 29-34).

Cette imputation faite à Mahomet était apparemment fondée sur des faits réels et irréfutables. En effet, dans leurs manifestations extatiques, les anciens devins usaient d'un style au-dessus de la langue commune. La langue prophétique et divinatoire est caractérisée par le rythme, l'agencement des membres de phrase, le souci de l'équilibre verbal, le choix d'un vocabulaire imagé, l'usage de termes peu usités (2). N'en fut-il pas de même pour le Coran ? La florissante littérature appelée *I'ǧāz al-qur'ān* en fournit la preuve (3). Les Arabes étaient et demeurent très sensibles à la mélodie du rythme et à la magie du verbe. Le premier schisme (*riḍḍa*) en Islam, qui était le retour au paganisme des tribus yéménites de Maḍhīǧ, en l'an 11 de l'hégire/632, était dû à Ḍū l-ḥimār 'Abhala b. Ka'b, surnommé al-Aswad, devin, escamoteur, prestidigitateur, qui « ravissait les cœurs de ceux qui entendaient son verbe » (4). Le deuxième schisme, celui de Musaylima, est également dû au pouvoir de séduction et aux adresses de style de ce dernier (5).

1. *Am ta'muruhum ahlāmuhum*. Le *ḥulm* est le mauvais rêve, d'origine démoniaque, et la *ru'yā* est le bon rêve qui est une communication divine. Sur la terminologie du rêve, cf. *infra*, p. 269 sqq.

2. Ce que le Coran (6, 112) appelle *zuḥruf al-qawl*, la fioriture du style, ayant pour but de tromper et de séduire (*gurrār*^{an}). Au-delà de la forme stylistique et de l'expression, TOR ANDRAE, *Mahomet*, 27-29, voudrait prêter à Mohomet les usages des devins, notamment le fait de se voiler la tête au moment de l'inspiration. Il se fonde en cela sur *Cor.* 73, 1 et 74, 1, où il donne aux termes *al-muzzammil* et *al-muddaffir* le sens de « celui qui est enveloppé », alors que le contexte requiert celui de « paresseux, avide de sommeil » (*mutahāwin*, *ḥāmil*, *nawām*). Sur l'usage de « s'envelopper », cf. TABARĪ I⁴, 1890, I, 10 (cf. IBN HIŠĀM, 184 ; NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte des Qorans* I, 87), au sujet du faux prophète 'Ulayya :

وطليحة متلف في كساء له بفناء بيت له من شعر يتنبأ لهم.

3. Cf. J. FÜCK, *Arabīya*, trad. fr., p. 129 sq.

4. TABARĪ I⁴, 1796 : ويسبي قلوب من سمع منطقه.

5. Musaylima qualifié de menteur (*al-kāddāb*), réussit à séduire, par son *saǧ'*, Saǧāḥ, la « prophétesse » des Banū Tamīm, qui s'apprêtait à envahir avec ses soldats le territoire de la Yamāma, occupé par Musaylima. Il finit par l'épouser, en lui prouvant sa « prophétie » par des phrases forgées à la manière des devins

Par ailleurs, l'opinion de Mahomet sur le devin et la divination démontre qu'il y voyait un moyen de percer les mystères de Dieu, surtout avant sa vocation prophétique ; mais, ce qu'il incriminait chez ses accusateurs, c'était le procédé, l'intermédiaire et les déformations apportées au contenu de la révélation. Ibn Tawhîd rapporte de 'Â'îša que des gens ont questionné le Prophète sur les *kuhhân* ; il leur dit : « Ils ne sont rien ». Ses interlocuteurs lui firent observer que, malgré tout, ces devins annoncent des choses qui se réalisent. Le Prophète leur dit : « La partie vraie de ce qu'ils disent, provient du djinn qui la caquette (*yuqarqiruhâ*), comme caquette la poule, à l'oreille de celui au service duquel il est placé (*waliyih*) ; ils y mêlent plus de cent mensonges » (1).

Ainsi, Mahomet reconnaissait que le *kâhin* recevait son savoir d'un esprit, par « possession » (*mağnûn*), ou plutôt par relation personnelle avec un djinn, lequel épie ce qui se passe au ciel et le communique à son confident. Quand le Coran fut révélé à Mahomet, des anges auraient été chargés de monter la garde au ciel, afin d'empêcher les djinns d'espionner, en leur décochant une étoile filante (2).

sur des thèmes que l'on trouve dans le Coran. On peut voir des exemples de ses prédictions ap. TABART I³, 1916 sqq. Selon IBN QUTAYBA, *Ma'ârif*, 206, Musaylima

صاحب نيرنجات وهو أول من ادخل البيضة في قرورة وأول من وصل جناح المقصوص من الطير فاتبعه على ذلك خلق.

Il imitait les miracles du Prophète (cf. TABART, loc. cit., 1935 sqq.). Sur Sağâh, l'influence des chrétiens de Taglib sur elle, son mariage avec Musaylima et sa conversion à l'Islam après le meurtre de ce dernier, cf. TABART, loc. cit., 1915 ; Ag. 18, 165 sq. Selon MAS'ÛDÎ IV, 188, Sağâh était, « avant de prétendre à la prophétie, une devineresse qui se plaçait au même niveau que Saîfî, Ibn Salama, al-Ma'mûn al-Hârîfî, 'Amr b. Luḥayy et bien d'autres devins ».

1. Cité ap. GOLDZIEHER, *Abhandlungen zur ar. Philologie*, I, 108, n. 4 ; cf., ap. BU-ḤÂRÎ I, 308 (= 59 *ḥalq*, 6), une variante à cette tradition, portant encore là le nom

سمعت رسول الله صلعم يقول الملائكة تنزل في العنان وهو : 'Â'îša : السحاب فتذكر الامر قضي في السماء فتسترق الشياطين السمع قسمعه . فتوحيه الى الكهان فيكذبون معها مائة كذبة من عند انفسهم . Un *ḥadîth*, rapporté par Anas b. Mâlik (cf. WENSINCK, *Concordance*, II, 26), montre que le Prophète accordait beaucoup de foi aux révélations faites par les djinns. Il s'agit de Ḥurâfa, un 'Uḡrite enlevé par les djinns ; il écoutait les nouvelles qu'ils rapportaient du ciel et en informait les habitants de la terre.

2. Cf. Cor. 15, 15-18 ; 35, 6-9 ; 41, 12 ; 67, 5. IBN HIŠĀM, 129 sq. ; IBN SA'ÂD, I, 1, p. 110.

Toute la Tradition après lui se réservait de porter un jugement négatif sur la valeur du message transmis par le djinn ou le *ṣayṭân*. Nuwayrî introduit sa section sur les *kuhhân* par cette affirmation : « Les démons (*ṣayṭān*) furent empêchés d'écouter aux portes du ciel (*istirâq as-sam'*) à l'avènement de l'Islam ; depuis ce moment-là, la divination (*kihâna*) cessa ; on n'entendit plus parler de *kâhin* en Islam » (1). De même, Qazwîni qui range la divination parmi les choses étranges, dit qu'elle a disparu (*indarasat*) à la venue de l'Envoyé de Dieu ; il ajoute qu'à l'époque de la *Ġâhiliyya*, les devins accomplissaient des choses étranges et prétendaient y parvenir par le moyen de « l'incorporation de leurs âmes dans celles des djinns » (2).

Par ailleurs, la *kihâna* n'est formellement interdite ni dans le Coran, ni dans la Sunna. Deux choses sont défendues : d'abord, venir voir un *kâhin* et croire à ce qu'il dit ; car, c'est renier la révélation qui fut faite à Mahomet (3) ; ensuite, percevoir, en tant que *kâhin*, ou donner un salaire à ce titre ; c'est chose prohibée et, au Moyen Âge, le *muḥtasib* était chargé de veiller à ce que cette défense fût observée (4).

Dans le Coran, on ne trouve nulle part une défense analogue à celle de Lévi. 19,31 : « Ne vous adressez point à ceux qui évoquent les esprits ni aux devins ; ne les consultez point, pour ne pas être souillés par eux ». Toutefois la Tradition ne semble pas avoir ignoré cette prohibition biblique formelle. En effet, on rapporte de Wahb b. Munabbih (5) que

1. *Nihâya* III, 128.

2. I, 10 : بواسطة اختلاط نفوسهم بنفوس الجن.

3. WENSINCK, *Concordance*, IV, 196 ; IBN HIŠĀM, II, 181 ; F. H. V, 266 sqq. ; comp. *infra*, p. 000.

4. WENSINCK, *op. cit.* I, 505 ; DOUÛTÉ, *Magie et religion*, 418, qui cite QASṢĀLĀNĪ VIII, 400. *Al-ḥulwân* est encore appelé *aṣ-ṣihmîm* (cf. AH.FÂRIS AŠ-SIDYÂQ, *K. as-sâq 'alâ s-sâq*, Paris 1855, p. 107 ; on y trouvera une liste de termes arabes magiques et divinatoires, pp. 105-109). MAS'ÛDÎ III, 345, cite deux cas de divination où l'attitude du Prophète s'avère contradictoire.

5. Traditionniste de la première génération (m. 114/732), juif converti à l'Islam, dépendant de Ka'b al-Aḥbâr (m. 35/656), lequel est le premier chaînon de l'*isnâd* dans les récits relatifs à l'histoire biblique. Sur le premier, cf. Cl. HUART, *Wahb ben Munabbih et la tradition judéo-chrétienne au Yémen*, in JA X^e sér. t. 4/1904, pp. 331-350 ; L. CHEIKHO, in MFO 4/1910, 37 ; sur le second, cf. M. PERLMANN, *A legendary story of Ka'b al-Aḥbâr's conversion to Islam*, in *The Joshua Starr memorial volume : studies in history and philology*, New York 1953 (*Jewish Social Studies*, 5), pp. 85-99 ; *id.*, *Another Ka'b al-Aḥbâr story*, in *Jewish Quarterly Review* N. S. 45/1954-55, pp. 48-58 ; CHEIKHO, loc. cit., 36. CAETANI donne une bibliographie sur lui in *Annali dell'Islam* VII/1914, p. 595 sq.

« Dieu révéla à Moïse b. Manassâ b. Yûsuf de dire à son peuple : « Je n'ai rien à voir (*and bart'*) avec quiconque pratique la magie ou s'adresse à un magicien, avec quiconque pratique la divination ou s'adresse à un devin et avec quiconque tire présage des oiseaux ou s'en fait tirer présage. Celui qui croit sincèrement en Moi, qu'il se confie sincèrement à Moi ; il lui suffira que Je sois son rétributeur. Au contraire, celui qui s'éloigne de Moi et met sa confiance en un autre, en bon associé, Je lui retourne la prière qu'il m'aurait faite et Je le confie à celui en qui il aurait mis sa confiance ; mais, celui que J'aurais confié à un autre, devrait être prêt à l'épreuve et à l'adversité » (1).

Cette réticence du Prophète à dénier toute valeur intrinsèque au contenu de la divination, tient de la conception, courante à son époque, de la prophétie et de ses intermédiaires.

En effet, la prophétie étant conçue comme un prolongement de la divination et comme un état supérieur, si parfait soit-il, il était normal que certaines idées et certains procédés divinatoires aient conservé une partie de leur prestige dans la jeune communauté islamique. De ce fait, le rôle des intermédiaires — anges, démons, djinns — est resté dominant dans la notion d'inspiration telle qu'elle était conçue dans le milieu de l'Islam primitif.

Qui sont précisément ces intermédiaires et comment exercent-ils leur rôle ?

Intermédiaires de la révélation et de l'inspiration

Les intermédiaires de la révélation, à ses divers degrés, forment trois groupes distincts : D'abord, les anges, inspireurs et guides des vrais prophètes ; ensuite, les démons, inspireurs et séducteurs des devins et des faux prophètes ; enfin, les djinns, lesquels, conçus à l'instar des hommes, peuvent être de bons ou de mauvais informateurs.

1. IBN QUTAYBA, *Uyûn* II, 263 ; comp. *Lév.* 20, 6 : « Si quelqu'un s'adresse à ceux qui évoquent les esprits et aux devins, pour se prostituer après eux, je tournerai ma face contre cet homme et je le retrancherai du milieu de son peuple. » Pour « Les citations de l'A-T et du N-T dans l'œuvre d'Ibn Qutayba », cf. LECOMTE, in *Arabica* 5/1958, 134-46 ; cf. aussi VAJDA, *Judéo-Arabica. Observations sur quelques citations bibliques chez Ibn Qutayba*, in *RÉJ* 99/1935, 68-80 (uniquement sur la Genèse) ; GOLDZIEHER, *Über Bibelcitatie in muhammedanischen Schriften*, in *ZATW* 13/1893, 315-21. ; M. J. DE GOEJE, *Quotations from the Bibel in the Qorân and the Tradition*, in *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. A. Kohut*, Berlin 1897, pp. 179-185.

Selon le Coran (35,1) Dieu fit des anges ses envoyés (*rusul*). Il est difficile de ne pas penser en l'occurrence à la conclusion que tire l'auteur de l'Épître aux Hébreux des citations vétérotestamentaires qu'il avance, afin de prouver la supériorité de Jésus sur les anges. « Ne sont-ils pas tous, s'exclame-t-il, des esprits au service de Dieu, envoyés comme serviteurs pour le bien de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut » (1) ? Le propre de l'« envoyé », c'est de porter le message de celui qui l'envoie. Mais, dans une pensée monothéiste, le démon est également un envoyé ; la source de son message est celle même du message de l'ange ; seul le contenu en est différent. En effet, l'ange qui sauva la vie à Isaac, sur le point d'être sacrifié par Abraham à Yahwé (*Gen.* 22,11 sqq), fut mandaté par le même Yahwé qui permit à Satan, présent devant Lui avec « les fils de Dieu », d'éprouver Job (*Job* 1,6 sqq. ; comp. *I Rois* 22,21 sqq.).

Cette ambivalence du message divin et de ses porteurs ne manqua pas de frapper l'esprit des auteurs musulmans qui tentèrent d'en découvrir la raison. Ils crurent la trouver dans une légère différence de nature : faisant un compromis entre la conception des « gens du Livre », disant que Dieu créa les anges de feu, et celle des musulmans, affirmant que les anges furent créés de la lumière, ils scindèrent ces derniers en deux groupes : « les anges de la miséricorde », créés de lumière, et « les anges du châtement », créés de feu (2).

1. Mais il est fort intéressant de signaler que le *Ps.* 104, 4^a : « Des vents il fait ses messagers », se retrouve dans le Coran à plusieurs reprises (cf. 25, 48 ; 27, 63 ; 30, 46 ; cf. aussi 51, 1 sqq. et 77, 1 sqq., où s'affirme une ambivalence entre vents et messagers divins), conformément au texte hébreu et non à la recension des LXX citée par l'auteur de l'Épître aux Hébreux (1, 7), où les vents sont identifiés aux anges. Mais le rôle d'« annonciateurs » assigné aux vents dans ces versets coraniques nous incite à penser qu'en dépit des apparences, l'interprétation des LXX est à l'arrière-plan, à moins que l'on ne veuille se contenter du sens d'« annonciateurs de pluie » que réclamerait la suite du premier verset, lequel demeure insuffisant pour le dernier. La comparaison des « envoyés » (càd. les anges) aux vents se trouve dans deux vers attribués à Umayya b. Abî ṣ-Ṣalt, contemporain du Prophète et christianisant (cf. *Ps.-BALḤI, Bad'*, I, 169). Notons encore qu'une légende musulmane, attribuée à 'Alî b. Abî Tâlib, fait de la foudre l'ange qui dirige les nuages d'un pays à l'autre ; il parle, pleure et rit : le tonnerre est sa parole, l'éclair son rire et la pluie ses larmes (*Ps.-BALḤI, op. cit.*, 175, qui cite *K. az-zâhir d'IBN AL-ANBÂRI*). Cette même légende va plus loin en affirmant que « le vent est un ange ou le souffle d'un ange » (*ibid.*, 167), que « la foudre est un ange et que le feu est un ange » (*ibid.*, 170). Puis, se référant à *Cor.* 48, 4 et 7, où les anges sont dits « les armées de Dieu », on a fait des sauterelles et des fourmis des armées de Dieu (*ibid.*).

2. Cf. *Ps.-BALḤI, Bad'*, I, 169, où il cite Ibn Ishâq.

Par ailleurs, comme le Coran (66,6) attribue aux anges, chargés du supplice des impies aux enfers, la rudesse (*galza*) et la dureté (*šidda*), on a été amené à penser qu'il existe plusieurs espèces d'anges : anges spirituels (*rûḥānī*), anges corporels (*ġismānī*), anges susceptibles de croissance (*nāmī*) et anges inanimés (*ġāmid*). En somme, les trois règnes de la nature auraient leurs anges ⁽¹⁾.

Cette conception qui n'est qu'une forme mitigée de la divinisation des forces de la nature, prend une tournure, pour le moins étrange, dans une pensée sémitique, lorsqu'on voit que les anciens Arabes polythéistes considéraient les anges comme « les filles d'Allāh » ⁽²⁾ et leur attribuaient une descendance. C'est ainsi que Ġurhum, ancêtre de la tribu qui, selon la tradition, régna sur la Mekke après les descendants directs d'Ismaël, aurait eu pour père un ange déchu ; car, précise-t-on, « quand un ange désobéit au ciel, Dieu le fait descendre sur terre, sous la forme et dans la nature d'un homme, ainsi qu'Il fit de Hārūt et Mārūt ⁽³⁾, à la suite de ce qui leur arriva avec az-Zuhara ⁽⁴⁾, qui est Anārūt ⁽⁵⁾.

1. *Ibid.*, I, 170. La distinction néo-platonicienne entre les démons ignés et aériens et les démons formés de terre nous est directement attestée par PORPHYRE (*De Abst.* II, 46 ; cf. PROCLUS, *In Tim.* II, 11, 10, éd. Dihl ; comp. St. AUGUSTIN, *De civil. Dei*, X, 9, 2).

2. Ps.-BALĠĠ, *op. cit.*, 171, qui se réfère à Cor. 6, 100 : وجعلوا لله شركاء

3. *Ibid.*, I, 170. La distinction néo-platonicienne entre les démons ignés et aériens et les démons formés de terre nous est directement attestée par PORPHYRE (*De Abst.* II, 46 ; cf. PROCLUS, *In Tim.* II, 11, 10, éd. Dihl ; comp. St. AUGUSTIN, *De civil. Dei*, X, 9, 2).

4. Cf. Cor. 2, 102, où Hārūt et Mārūt sont appelés « les deux anges », placés dans Bābil (Babylone) et spécialisés dans la magie qui leur avait été révélée (*unzila 'alā l-malakayn*). Sur les parallèles midrachiques de cette légende, cf. SIDERSKY, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*, Paris 1905, 23 sq. SAINT-CLAIR TISDALL, *The Original Sources of the Quran*, Londres 1905, 99, compare ces deux noms aux Horūt et Mōrūt (Abondance et Immortalité) de l'Avesta, et en fait des divinités païennes des anciens Arméniens. Cf., à leur sujet, E. LITTMANN, *Hārūt and Mārūt*, in MW 18/1928, pp. 73-79 ; P. J. DE MENASCE, *Une légende indo-iranienne dans l'angéologie judéo-musulmane : à propos de Hārūt et Mārūt*, in *Asiatische Studien* I/1947, pp. 10-18 (sur G. DUMÉZIL, *Naissance d'Archanges*, Paris 1945, 157 sq., qui rapproche Hārūt et Mārūt de Haurvatāt et Ameretāt, archanges zoroastriens, signifiant « intégrité et immortalité, divinité des eaux et des plantes, de la santé et de la guérison »).

5. Le mythe musulman de la métamorphose de Vénus se résume ainsi : La corruption de la race humaine s'étant accrue, Dieu demanda aux anges, scandalisés de la conduite des hommes, de choisir trois parmi les meilleurs d'entre eux, afin qu'il les envoie sur terre, avec mission de remettre les hommes sur le droit chemin. C'est ce qu'ils firent. Mais les trois anges furent séduits par une femme, burent du vin, commirent le péché, se prosternèrent devant un autre que Dieu et livrèrent à cette femme le nom (*al-ism*) par le moyen duquel ils remontaient au ciel.

hid » ⁽¹⁾. Et al-Ġāhiz, qui rapporte cette légende, d'ajouter : « C'est d'une telle descendance (*nasl*) et d'une telle association (*tarkīb*) et attribution (*naḥl*) qu'étaient Balqīs, reine de Sabā' et Dû l-Qarnayn » ⁽²⁾.

Bien plus encore, ces anges jouissent, aux yeux des premiers musulmans, d'une grande facilité de déguisement et de métamorphoses. Ibn Hišām nous rapporte qu'Abû Ġahl, l'un des plus violents ennemis du Prophète, ayant voulu une fois lui lancer une pierre, s'est vu séparé de lui par un énorme chameau qui s'appropriait à le dévorer. On raconta à Ibn Ishāq que le Prophète avait dit : « C'était Ġibrīl ; si (Abû Ġahl) s'était approché, il l'aurait pris » ⁽³⁾.

La femme monta au ciel et y fut métamorphosée en une planète. C'est Vénus (*az-Zuhara*) : cf. Ps.-BALĠĠ, *Bad'*, III, 14 sq. En admettant l'identification de la déesse arabe al-Lât et de Vénus (cf. DUSSAUD, *Pénétration*, 142 sq.) et, plus encore, en admettant que les noms de la triade, al-Lât, al-'Uzzā et Manāt, ne soient que de simples titres de Vénus (W. R. SMITH, *Kinship*, 292), on se rend compte de l'importance de ce trait mythique pour la compréhension de ce qu'on est convenu d'appeler « l'affaire des Ġarāniq » (cf. T. FAHD, *Le panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. I et II, s. v.) et de la conception féminine qu'avaient les Arabes de la nature angélique (cf. Cor. 37, 150). AL-ĠĀHIZ, *Ḥayawān*, VI, 61, mentionne également la métamorphose de Canope (*Suḥayl 'uṣṣār*) en une constellation de dix étoiles et ajoute que les Indiens disent la même chose de Mercure ('*Uḡārīd*).

1. Sur ce nom, forme avestique signifiant « l'immaculée » (cf. BENVENISTE, *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*, Paris 1929, p. 62), cf. E. BLOCHET, *Le culte d'Aphrodite-Anahita chez les Arabes du Paganisme*, Paris 1902. C'est l'adaptation d'Ardevi, ancien nom pehlevi de la déesse Vénus ; le nom d'Anaitis est donné à la Grande Déesse en Lydie dès le premier siècle de notre ère (cf. J. KEIL, *Die Kulte Lydiens*, in *Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay*, Manchester, etc., 1923, p. 250).

2. *Ḥayawān*, I, 86 sq. et VI, 61. Sur Balqīs, nom que la tradition donne à la reine de Saba qui rendit visite à Salomon (*I Rois* 10, 1-10), cf. Cor. 27, 22 sqq. Sur la légende de Dû l-Qarnayn, cf. Cor. 18, 83 sqq. Le texte cité de Ġāhiz (I, 86 sq.) continue ainsi : « Sa mère Qirā appartenait au genre humain et son père 'Irā était un ange. Ainsi, ayant entendu [un jour] quelqu'un appeler : « Ô Dû l-Qarnayn », 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb dit : « Avez-vous fini avec les noms des prophètes pour passer à ceux des anges ? » Al Muḥtār b. Abī 'Ubayd (m. 67/686) rapporte que quand 'Alī [b. Abī Ṭālib] mentionnait Dû l-Qarnayn, il ajoutait : « Cet ange imberbe (*al-amraṭ*) ». Sur Qirā et 'Irā, voir al-Ġāhiz, *Tarīf*, s. v. Qirā. Cf. un autre récit relatif à Dû l-Qarnayn, attribué à 'Alī, *ap. Ag.* 13, 166-7. Sur ce personnage mythique, cf. *supra*, p. 5, n. 3 et *infra*, p. 222, n. 6. Sur les rois arabes portant ce surnom, cf. *réf. in EI* I, 1002 sq. (E. MITTWACH).

3. IBN HIŠĀM, 190 sq. ; cf. *ib.* 257 sq., où Abû Ġahl eut la même vision quand le Prophète vint chez lui en compagnie de quelqu'un à qui Abû Ġahl refusait de payer une somme d'argent qu'il lui devait.

'Abdallâh b. 'Abbâs rapporte que les anges qui prirent part à la bataille de Badr, portaient des turbans blancs qui pendaient derrière leurs dos, alors que les turbans des anges présents à la bataille de Hunayn étaient rouges. Il ajoute que les anges ne prirent effectivement part au combat qu'au jour de Badr ; aux autres batailles, ils ne figuraient que comme troupes auxiliaires ; ils ne frappaient pas (1).

Ailleurs, on les voit, le vendredi, se tenant à la porte de la mosquée et inscrivant les noms de ceux qui y entrent, selon leur ordre d'arrivée. Dès que l'imâm s'assied, ils plient les feuillets et viennent écouter la lecture du Coran (2).

L'ange révélateur qui accompagna Mahomet, depuis sa vocation prophétique jusqu'à la fin de ses jours, était Ġibrîl (3) ; mais ce rôle ne lui était pas exclusif. En effet, d'autres anges pouvaient être envoyés comme messagers de Dieu à ses prophètes. À en croire une opinion attribuée à Mahomet, le faux prophète lui-même peut être inspiré par l'ange. Le messenger du faux prophète, Tulayḥa, à Mahomet dit à ce dernier que celui qui inspirait son maître était Dû n-Nûn ; Mahomet dit à ceux qui l'entouraient : « Il a nommé un ange » (4).

Un texte de Ġāḥiẓ révèle une tentative de dépaganisation de l'inspiration poétique en Islam. Le *ṣayfân* du poète Ḥassân b. Tâbit, attaché au Prophète avec mission de défendre, par ses vers, la jeune communauté musulmane contre ses adversaires, est remplacé par « l'esprit saint » (*rûḥ al-quḍus*). Selon certains, le Prophète lui aurait dit : « Parle et l'esprit saint sera avec toi » ; selon d'autres, il lui aurait dit : « Parle et Ġibrîl sera avec toi », « car l'esprit saint » est l'un des noms donnés à Ġibrîl. Ne vois-tu pas que Moïse a dit : « Plût au ciel que l'esprit de Dieu soit avec chacun » (comp. *Nom.* 11,29) ; il veut dire par là l'infailibilité et le succès. Les Chrétiens disent de celui qui prétend être

1. *Ag.* 4, 30. « L'ange des montagnes », envoyé à Mahomet le Jour d'Uḥud, lui proposa de plier deux monts (al-Aḥṣabayn) sur les Qurayšites. Le Prophète préféra que leur postérité adorât le Dieu unique (Buḥārī, II, 312 = 59 *ḥalq*, 7).

2. Buḥārī II, 309 = 59 *ḥalq*, 6.

3. Appelé *ṣayfân* (= *tābi*, *ṣāḥib*) dans un récit de Buḥārī I, 146 (éd. Būlāq 1289/1872) : *احتبس جبريل... على النبي... فقالت امرأة من قريش: ابطأ عليه شيطانه* ; alors fut révélé *Cor.* 93.

4. TABARĪ, I⁴, 1717. Et pourtant, Dû n-Nûn — probablement Jonas — est mentionné parmi les prophètes dans *Cor.* 21, 87 ! Comp. I *Rois* 22, 21 *sqq.*, où un « esprit » envoyé par Yahwé devient « un esprit de mensonge » dans la bouche des prophètes d'Achab.

poète : « Il a *rûḥ dakkâld* » (1) et « Il a *rûḥ sifr* » (2). Les juifs disent : « Il a *rûḥ Bal'arbûl* » (3), désignant par là un démon (*ṣayfân*). S'il s'agit d'un prophète, ils disent : « Son esprit est l'esprit saint (*rûḥ al-quḍus*) » et « Son esprit est l'esprit de Dieu (*rûḥ Allâh*) ». Il est dit (*Cor.* 43,51-52) que « Dieu ne parle à l'homme que par révélation (*wahy*) ou de derrière un voile (*ḥiğāb*) ou bien Il envoie un messenger qui révèle, avec son autorisation, ce qu'Il veut ; Dieu est sublime et sage. C'est ainsi que nous t'avons révélé un esprit (*rûḥ*) [émanant] de notre ordre ... », à savoir le Coran » (4).

De l'inspiration prophétique et divinatoire, ainsi conçue, à l'inspiration poétique, il n'y a qu'un pas à franchir ; seul le nom de l'intermédiaire change. L'ange du prophète et le djinn du *kâhin* cèdent le pas au démon (*ṣayfân*) du poète. Ce démon peut être d'ailleurs un djinn, par suite de l'ambivalence de la nature des djinns. L'esprit qui inspirait Ḥassân b. Tâbit, au début de sa carrière, était un djinn femelle ; ce dernier le força à réciter trois vers et, dès lors, il devint poète (5). Le djinn de 'Abîd b. al-Abras lui fit avaler, durant le sommeil, un rouleau de cheveux et le fit lever. Il se leva en disant des vers, alors qu'auparavant il n'en disait pas ; il devint le poète des Banû Asad (6).

Al-Ġāḥiẓ (7) nous dit que les Arabes « prétendaient que tout grand poète (*faḥl*) avait un *ṣayfân* dont il n'était que le porte-parole ». Ce *ṣayfân* pouvait avoir un nom propre (8). Il était censé être mâle ou femelle. Abû n-Nağm se vantait en disant que « les *ṣayfâns* de tous

1. روح دكالا = *rûḥ dakkâld*.

2. روح سيفرت, corruption probable de *rûḥ ṣayfârt*. Ces deux qualificatifs de *rûḥ* (tantôt masc. tantôt fém.) signifient « menteur » et s'appliquent à l'Antichrist. Cf. Ġāḥiẓ, *Tarbt*, s.v. Šiqra.

3. بلعربوث, corruption fort probable de בעל זבוב, divinité oraculaire d'Ac-caron (II *Rois* 1, 2 *sqq.*), *Βεελζεβούλ*, « prince des démons » (*Ml.* 12, 24 ; *Mc.* 3, 22 ; *Lc.* 11, 15), qui prend dans certaines variantes, la forme de *Βεελζεβούλ* et, dans les versions syriaque et latine, de *Beelzebub* (بعل زبوب), dans la version arabe actuelle faite sur la Vulgate). Cf. en particulier *Mc.* 3, 22 : « Il a Beelzéboûl ».

4. *Ḥayawân* I, 166 (Ġāḥiẓ ne cite que le v. 52 ; nous l'avons fait précéder du v. 51, en raison de son importance pour notre sujet) ; comp. *Ag.* 4, 7 et *Usd* II, 4.

5. TOR ANDRAE, *Mahomet*, 28, compare ce djinn à la « muse » du poète. Cf. GOLD-ZIHER, *Die Götter der Dichter*, in ZDMG 45/1891, 685 *sqq.*

6. *Ag.* 19, 84.

7. *Ḥayawân*, VI, 69.

8. Celui de Farazdaq s'appelait 'Amr (*ibid.*).

les autres poètes étaient femelles, tandis que le sien était mâle » (1). Un autre prétendait qu'en dépit de son jeune âge, « son *šayṭān* était le plus grand parmi les djinns » (2). Le poète était en relation de dépendance absolue à l'égard de son *šayṭān*. Bišr b. Marwān envoya à Ġarīr une poésie de Farazdaq, afin qu'il y réponde immédiatement. « Il la prit et chercha toute la nuit à dire quelque chose, mais en vain. Alors son djinn lui cria du coin de la maison : « Tu prétends dire de la poésie ! Il a suffi que je m'absente une nuit loin de toi, pour que tu ne puisses plus rien dire » (3) ! Cette dépendance et la fidélité qu'elle supposait, valut aux poètes le nom de *kilāb al-ġinn*, « les chiens des djinns » (4).

Primitivement, le poète semble avoir été un donneur d'oracles pour sa tribu (5). Son rôle se confondait non seulement avec ceux du *ḥalīb* et du *za'im* (6), mais encore avec ceux de l'astrologue (7) et du *'arrāf* (8). Ce caractère sacré et magique, conféré au poète à la fois par le mystère de la connaissance dont il détenait le secret et par le fait qu'il était l'habitable d'un esprit par lequel il parlait et composait ses poèmes, le rendait redoutable pour son entourage. Ḥuġr, roi de Kinda, aurait chassé son fils Imru' l-Qays et aurait « juré de ne pas habiter avec lui, afin d'éviter la honte [qui s'attacherait à lui] du fait que son fils disait des vers ; en effet, pareille chose répugnait aux rois » (9).

1. *Ib.* 70 : *اني وكل شاعر من البشر شيطانه انثى وشيطاني ذكر*. Aujourd'hui encore, nous dit GOLDZIEHER, *Abhandlungen*, I, 213, les Ḥaḍramites croient qu'un démon femelle, nommé Ḥalīla, inspire les poètes.

2. *Ḥayawān*, VI, 70 : *فان شيطاني كبير الجن*.

3. *Aġ.* 7, 67. Le même Ġarīr disait : « Je ne voudrais qu'on m'attribue, parmi les vers de Dū r-Rumma, que celui-ci : *ما بال عينك منها الماء ينسكب* » ;

car son *šayṭān* lui était alors bon conseiller (*naṣiḥ*) » (*Aġ.* 16, 118).

4. ĠAḤIZ, *op. cit.* 71.

5. Cf. *Naqā'id Ġarīr wa-l-Farazdaq*, éd. A. A. Bevan, Leyde 1905-1912, II, 161 sq. ; GOLDZIEHER, *Abhandlungen*, I, 17.

6. Sur ces personnages, cf. GOLDZIEHER, *Der Chalīb bei den allen Arabern*, in *WZKM* 6/1892, 97-102, et LAMMENS, *Berceau*, I, 222 (réf.). AL-ĠAḤIZ, *Bayān*, éd. du Caire 1313/1895, I, 136-138, établit une équivalence entre *saġġā'*, *šā'ir* et *ḥalīb*.

7. *Comp. 'Iqd*, II, 56, 1. 15, où 'Abd ar-Raḥmān b. aš-Šamīnār est à la fois *šā'ir* et *mutanaḡġim*.

8. Sur la relation entre ce devin et le *kāhin*, cf. *infra*, p. 113 sqq. HALDAR, *Associations*, 178, donne au mot *šā'ir* le même sens qu'à celui de *'arrāf*.

9. *Aġ.* 8, 68. Par contre, les califes n'éprouvaient aucun scrupule à se faire présenter les poètes. À l'époque de Maḥdī, « les poètes entraient chez les califes une fois par an (*Aġ.* 9, 44).

Le Coran a horreur du poète. Dans plusieurs sourates, l'accent est mis sur la négation de la similitude, établie par les adversaires du Prophète, entre son message et celui du poète : « Nous ne lui avons pas appris la poésie » (*Cor.* 36,69) ; « ce n'est pas la parole d'un poète » (*Cor.* 69,41). Cette objection des notables mekkois, maintes fois répétée dans le Coran, semble avoir eu une large audience dans la masse des opposants. « Quand on leur disait qu'il n'y a de dieu qu'Allāh, ils trouvaient cela énorme et s'exclamaient : « Abandonnerions-nous nos divinités pour un poète possédé » (1) !

L'origine démoniaque de l'inspiration poétique est clairement affirmée dans le Coran : « Vous dirai-je à qui révèlent les démons (*šayṭān*) ? Ils révèlent à tout grand menteur et grand pécheur ; ils récitent ce qu'ils auraient entendu [aux portes du ciel] ; mais la plupart d'entre eux sont menteurs. Quant aux poètes, ils ne sont suivis que par les égarés. Ne vois-tu pas qu'ils errent dans toutes vallées et qu'ils disent ce qu'ils ne font point » (2) ?

Ces quelques images, choisies parmi tant d'autres, montrent jusqu'à quel point l'angélologie et la démonologie de l'Islam primitif sont restées rudimentaires et anthropomorphiques (3). La conception de

1. *Cor.* 37, 35-36 ; *comp.* 21, 5 ; 52, 30.

2. *Cor.* 26, 220-26. Le dernier verset de cette sourate (v. 227), appelée « Sourate des poètes », exclut de ce jugement les poètes convertis à l'Islam et utilisant leur art pour en défendre la cause. Sur la poésie comme œuvre démoniaque, cf. GOLDZIEHER, *Abhandlungen*, I, 3 sqq. Par ailleurs, les effets, exercés sur l'imagination des Bédouins par le désert, le bruissement du sable et la solitude, étaient considérés par eux comme résultant de la présence des djinns et des *ġāls* et leur inspiraient des poèmes mensongers, dont al-Ġāḥiz a conservé un spécimen, reproduit, traduit et commenté par G. VAN VLOTEN, in *WZKM* 7/1893, pp. 240-47 et 8/1894, pp. 59-71.

3. Il ne nous appartient pas de nous arrêter sur cette question qui mérite à elle seule un chapitre à part. Pour l'angélologie, comme pour la démonologie et les djinns, nous renvoyons le lecteur à notre contribution au volume VIII des *Sources Orientales* (sous presse). Cf. également P. A. EICHLER, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Dissertation, Leipzig 1928 (où on trouvera la bibliographie antérieure) ; A. S. TRITTON, *Spirits and Demons in Arabia*, in *JRAS* 1934, pp. 715-27. Parmi les sources arabes on peut voir en particulier : TABARĪ, I¹, 79 sqq. (où se trouvent réunies les données traditionnelles sur l'origine et l'organisation des anges, démons et djinns) ; QAZWĪNĪ, I, 55-63, passage traduit en allemand et commenté par S. J. ANSBACHER, *Die Abschnitte über die Geister und die wunderbaren Geschöpfe aus Qazwini's Kosmographie*, Dissertation, Kiel, Kirchain, NL, 1905, et F. TAESCHNER, *Die Psychologie Kazwini's*, Dissertation, Kiel, Tübingen 1912 ; SUYŪTĪ, *al-Ḥabā'ik ft aḥbār al-malā'ik*, ms. ar. Paris 1389 (aux mss. cités par GAL S II, 183, il faut ajouter Kastamonu 1028, bonne copie, non foliotée, datant de

l'inspiration et de la révélation s'en est inexorablement ressentie. Les *ḥadīṭs* réunis par Ibn Sa'd (1) sur les diverses attitudes du Prophète au moment où il était sous le coup de l'inspiration, illustrent une telle conception.

Modalités de la révélation

Questionné sur les modalités de la révélation qu'il recevait, Mahomet répondait : « La révélation me parvenait de deux manières : [Soit que] Ǧibrīl me l'apportait et me la communiquait comme un homme communie à un autre homme ; mais cela m'échappait ; [soit qu']elle me parvenait dans une espèce de sonnerie de cloche, de manière qu'elle pénétre dans mon cœur ; cela ne m'échappait plus » (2). Sa condition physique s'en trouvait affectée : il s'attristait et son visage s'assombrissait ; il avait l'air de quelqu'un pris par l'ivresse et se sentait d'un poids énorme, « à tel point que sa chamelle blâterait et se tordait les pattes sous lui ».

ʿĀ'īṣa nous dit : « Je l'ai vu sous le coup de la révélation, dans les jours où il faisait le plus froid ; quand la révélation cessait, la sueur coulait de son front » (3). On a voulu voir, dans *Cor.* 75,16-19, une allusion à la grande peine qu'éprouvait le Prophète en recevant la révélation et à l'effort qu'il déployait pour en saisir le contenu et ne pas l'oublier ; dans ce but, il ne cessait de « bouger les lèvres, jusqu'au jour où Allāh lui révéla : « Ne bouge pas ta langue avec lui (= le Coran), afin de l'[apprendre] plus vite. C'est à Nous de le réunir et de le réciter ; quand Nous l'aurons lu, tu en suivras la lecture ; puis c'est à Nous de le faire comprendre ». « Alors, ajoute Ibn Sa'd, l'Envoyé de Dieu fut soulagé » (4).

1057 h.). Brockelmann donne deux autres titres d'écrits de Suyūṭī relatifs à l'angéologie : *Fī sīma' al-malā'ika* et *al-Ard' ik fī ḥukm al-malā'ik*. Citons enfin une *risāla* anonyme et sans titre de huit folios (*nashī*, s.d.) de la bibliothèque d'Akhi-sar, 190, qui traite d'*ihṭilāf an-nās 'alā wuḡūd al-ǧinn wa-š-šayāṭīn*, divergences d'opinions sur l'existence des djinns et des démons. La question est traitée du point de vue théologico-juridique (*aḥkām fiqhīyya*).

1. I, 1, p. 131 sq.

2. *Ib.* 131. BUḤĀRĪ, II, 309 = 59 *ḥalq*, 6, donne cette tradition sous la forme suivante : ʿĀ'īṣa rapporte qu' « al-Ḥārīṭ b. Ḥiṣām demanda au Prophète : « Comment te vient la révélation ? » Le Prophète dit : « Tout cela [se passe ainsi] : l'ange vient parfois dans une espèce de son de cloche, puis il me quitte, alors que j'ai retenu ce qu'il a dit — c'est [la manière] la plus dure pour moi. D'autres fois, l'ange se présente à moi comme un homme et il me parle ; je retiens alors ce qu'il dit ».

3. *Ib.* 132.

4. *Ibid.* Pour le rituel de la vocation de Mahomet, cf. IBN HIṢĀM, 152 sq. TOR

Cette inspiration prophétique peut saisir l'inspiré à chaque instant. Un *ḥadīṭ* dit : « La révélation divine vient aux prophètes aussi bien à l'état de veille que dans le sommeil » ; et Mahomet ajoute : « Mon œil dort, mais mon cœur veille » (1).

Révélation et prophétie

Une telle vue simpliste de la révélation, comme de l'intermédiaire par lequel elle avait lieu, se vérifie également dans l'idée que l'Islam primitif se faisait du prophète lui-même. C'est ainsi que nous lisons dans la légende d'Umayya b. Abī ṣ-Ṣalt, dont la tradition fait un dangereux rival de Mahomet pour la prophétie (2), que la différence entre le prophète et le porte-parole (*ḥafīṭ*) des djinns réside dans le fait que l'inspirateur du premier lui parle à l'oreille droite et lui impose des vêtements blancs, alors que celui du second parle à l'oreille gauche et exige des vêtements noirs (3). D'ailleurs, l'opposition entre le prophète

ANDRAE, *Mahomet*, 42 sqq., souligne cette espèce de violence divine exercée sur le prophète (comp. la vocation de Jérémie et d'Ézéchiel), laquelle est une constante du folklore de tous les peuples. Cf. également A. VINNIKOV, *La légende de la vocation de Muḥammad à la lumière de l'éthnographie*, in *Recueil...* Oldenburg, 1934, pp. 125-146 (en russe). Pour la classification des textes traditionnels relatifs à la vocation de Mahomet, cf. TOR ANDRAE, *Die Legenden von der Berufung Muḥammeds*, in *Le Monde Oriental* 6/1912, pp. 5-18.

1. IBN HIṢĀM, 266 ; IBN SA'D, I, 1, p. 113 ; *Cantique des Cantiques*, 5, 2. On trouvera un exposé détaillé de la théorie de l'inspiration ap. IBN ḤALDŪN, I, 165 sqq. 185 sqq. (*fī l-waḥī wa-r-ru'yā*). AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fī 'ard' ahl al-madīna al-fāṭila*, éd. Fr. Dieterici, Leyde 1895, pp. 51-53, consacre un paragraphe à « la révélation et à la vision de l'ange ». TOR ANDRAE, *Mahomet*, 107 sqq., croit déceler une parenté « qui ne peut être fortuite » entre la conception islamique de la révélation et la doctrine gnostique sous sa forme ébionito-manichéenne. Comp. déjà A. SPRENGER, *Leben*, I, ch. II, ch. 12 ; A. VON HARNACK, *Christliche Parallelen zum Islam*, Vortrag in Leipziger akademische Docentenverein, 1877-8.

2. *Ag.* 3, 187 sq. :... « il ambitionnait la prophétie ; car il avait lu dans les Livres [Saints] qu'un prophète sera envoyé du milieu des Arabes et il espérait être ce prophète ».

3. *Ag.* 3, 189. Deux anecdotes d'époque 'abbāsīde témoignent de la dégradation de la notion de prophétie en milieu populaire. La première a lieu sous al-Ma'mūn (198/813-218/833) : Un homme se proclama prophète ; déguisé, al-Ma'mūn se rend auprès de lui avec Yaḥyā b. Akṭam et un domestique. Il s'informa de leur identité avant de leur ouvrir ; ils lui répondirent qu'ils venaient pour se convertir à son message. Il les fit entrer ; al-Ma'mūn prit place à sa droite et Yaḥyā à sa gauche. Alors, al-Ma'mūn lui demande : « À qui as-tu été envoyé ? — À tous les hommes, répondit-il. — Es-tu inspiré par révélation ou par songe ou par insufflation dans ton cœur ou par voie de confidence ou enfin par parole, lui demanda-t-il ? — Par

et les mauvais inspireurs est constante : « C'est ainsi que nous avons dressé contre chaque prophète un ennemi [qui n'est autre que] les démons des hommes et des djinns qui révèlent les uns aux autres de belles paroles [faites] pour séduire » (Cor. 6,111). Il est intéressant de noter dès maintenant que le verbe *waḥā*, « révéler », et ses dérivés s'emploient aussi bien des anges que des démons ; cela nous ramène à l'identité primitive de leur source d'information ⁽¹⁾.

Notons également qu'en Islam, prophétie et révélation s'identifient sans distinction aucune. Selon la tradition, la révélation peut comprendre tout à la fois dogmes, prescriptions cultuelles, enseignement moral, préceptes d'ordre social ou politique, sciences ou arts ⁽²⁾. D'ailleurs, la prophétie paraît être, pour les premiers musulmans, la source de toute connaissance quelque peu supérieure. « Le Prophète est la voie et les prophètes sont les guides », disait al-Kisā'ī ⁽³⁾. La sagesse elle-même prend sa source dans la prophétie. Parlant de Pythagore,

vole de confiance et par parole, répondit-il. — Qui t'apporte cela, continua al-Ma'mūn ? — Gibrīl, répondit-il. — Quand était-il chez toi ? — Une heure avant ton arrivée. — Que t'a-t-il révélé ? — Il m'a révélé que deux hommes viendront me voir, l'un se mettra à ma droite, l'autre à ma gauche ; ce dernier est le plus important des hommes ». Al-Ma'mūn lui dit alors : « J'atteste qu'il n'y a d'autre Dieu qu'Allāh et que tu es l'apôtre d'Allāh » ! Puis, ils sortirent en riant (*'Iqd*, III, 306).

La seconde anecdote a lieu sous al-Qāhir bi-l-Lāh (316/928-322/933). Un homme se proclama prophète à Ispahān à l'époque d'Abū l-Ḥusayn b. Sa'd. Ce dernier le fit venir et réunit autour de lui tous les grands. On lui demanda : « Qui es-tu ? — Je suis un prophète envoyé », répondit-il. On lui dit : « Mais, malheureux, tout prophète a un signe (*āya*) ; quel est le tien et quelle est la preuve que tu apportes [en faveur de ta prophétie] ? » Alors, il leur dit : « Les preuves que je détiens, aucun prophète et aucun envoyé avant moi ne les avaient. — Montre-les », lui dit-on. Il leur répondit : « Quiconque d'entre vous a une belle épouse ou une jolie sœur, qu'il me l'amène, je la ferai concevoir d'un fils en une seule heure. Abū l-Ḥusayn b. Sa'd lui dit alors : « Pour ma part, j'atteste que tu es un envoyé et dispense-moi de cela » ! Un autre lui dit : « Des femmes, nous n'en avons pas ; mais, j'ai de belles chèvres ; fais-les concevoir » ! Il se leva pour partir. « Où vas-tu, lui demanda-t-on ? — Je vais chez Gibrīl, répondit-il, pour lui dire que ces gens désirent avoir un bouc et n'ont que faire d'un prophète ». Ils éclatèrent de rire et le laissèrent partir (Yāqūt, *Iršād*, I, 130 sq.).

1. Cf. également Cor. 6, 121 et *supra*, p. 69.

2. L. GARDET, in *Revue Thomiste* 47/1939, p. 708, n. 2. L'auteur rappelle que la théologie catholique prend ordinairement la notion de prophétie selon son sens strict : préconnaissance que Dieu donne au prophète et prédiction faite par ce dernier des futurs contingents.

3. Ap. Yāqūt, IV, 741.

aš-Šahrastānī dit : « Il puisa la sagesse (= philosophie) à la source de la prophétie » ⁽¹⁾.

Signes de la prophétie

Rien de plus suggestif sur la manière dont on conçoit la prophétie en Islam que d'en énumérer les « signes distinctifs ». Il existe une riche littérature qui ne fait que réunir et commenter ces signes ⁽²⁾. Ibn Ḥaldūn nous en fournit un résumé ⁽³⁾ :

« La marque (*'alāma*) de ce genre d'hommes, nous dit-il, est [d'abord] qu'ils se trouvent, sous le coup de la révélation (*waḥy*), dans une absence (*ḡayba*) accompagnée de ronflement (*ḡaṭṭ*), apparaissant à l'œil

1. *Milal*, éd. Cureton, 265. Même le pouvoir semble avoir sa source dans la prophétie : cf. ṬABARĪ, I³, 1633, où al-'Abbās, oncle du Prophète, attribue à la prophétie le triomphe de son neveu et sa domination.

2. Ces signes sont dits *imārdt an-nubuwwa*, « signes distinctifs de la prophétie », et les ouvrages qui en traitent, portent généralement le titre de *Dalā'il an-nubuwwa*. Au dire de Ḥ.Ḥ. I, 427, ils sont très nombreux ; le meilleur d'entre eux est *K. al-'lām an-nubuwwa* d'AL-MĀWARDĪ, m. 450/1058 (éd. au Caire en 1319/1901, 1330/1911). Un ouvrage portant le même titre est attribué à IBN QUTAYBA, m. 276/889 (cf. réf. ap. LECOMTE, *Ibn Qutayba*, 154). Le même titre est porté encore par un écrit de l'ismaélite ABŪ ḤĀTIM AR-RĀZĪ, dans lequel il répond à Muḥammad b. Zakariyyā ar-Rāzī. P. Kraus en a publié des extraits dans *Orientalia*, N. S., 5/1936, pp. 35-56 et 358-378.

3. I, 165 sqq./ 185 sqq. On peut voir également ABŪ BAKR MŪSĀ AL-BAYHAQĪ (m. 458/1066), *K. Dalā'il an-nubuwwa* (cf. K. NYLANDER, *Die Upsalaer Hds. der D. an-N. des Bayhaqī*, Upsala 1891). On connaît de lui un écrit intitulé *Mā warada fī ḥaydt al-anbiyā' wa-ba'da waḥātihim*, ms. de Médine (cf. ZDMG 90/1936, 113) ; ABŪ 'UTMĀN AL-ĠĀHIZ (m. 255/868), *K. al-ḥuḡḡa fī taḥbīl an-nubuwwa*, éd. Sandūbī, in *Rasā'il al-Ġāhiz*, Le Caire 1933 (autres réf. ap. PELLAT, in *Arabica* 3/1956, 170) ; ABŪ l-ḤUSAYN AR-RĀWANDĪ (m. 250/864 ou 298/910), *K. az-zumurrud*, dans lequel l'auteur combat la doctrine traditionnelle de la prophétie et y introduit des éléments étrangers (cf. P. KRAUS, in RSO 14/1933-34, pp. 93-129 et 335-79 ; FAHR AD-DĪN AR-RĀZĪ (m. 606/1209), *'Iṣmāt al-anbiyā'*, éd. du Caire 1355/1936 ; ABŪ BAKR ĠA'FAR AL-MU-STAĞFIRĪ (m. 432/1040), *Dalā'il an-nubuwwa*, ms. Paris 6325 (cf. G. VAJDA, *Un manuscrit du Kitāb Dalā'il an-Nubuwwa de Ġa'far al-Mustagfirī*, in *Studi Orientalistici in onore di G. Levi Della Vida* II/1956, 567-72). En outre, ṬABARĪ termine le paragraphe qu'il consacre aux signes de la prophétie chez Mahomet (I³, 1123-1146) par ces termes : « Les récits relatifs aux signes de la prophétie sont innombrables ; un livre y sera consacré, si Dieu le veut » (p. 1146, l. 12 sqq.). Récits merveilleux et signes prophétiques sont soigneusement collectionnés et amplifiés par les auteurs tardifs des Vies de Mahomet (notamment ŠAMS AD-DĪN AL-ḤALABĪ et AD-DIYĀRBAKĪ).

comme une perte de connaissance (*gašī*), un évanouissement (*iğmā'*)⁽¹⁾, alors qu'en réalité ce n'est qu'une profonde absorption (*istigrāq*) par la rencontre de l'ange spirituel [et] par leur nouvelle faculté de compréhension qui transcende la faculté humaine d'une manière absolue. Puis [de cette extase, l'homme] revient peu à peu vers l'état de connaissance humaine, soit en entendant un bruit de paroles qu'il essaie de comprendre, soit [en voyant] se représenter devant lui l'image d'une personne qui lui parle de ce qu'elle a apporté d'auprès de Dieu. Puis cet état se dissipe, après que l'homme a retenu ce qui lui a été communiqué » (I, 165 sq./185).

La deuxième marque du prophète est l'infailibilité morale (*išma*), en vertu de laquelle l'homme est naturellement porté vers le bien et la pureté et instinctivement éloigné de tout ce qui est blâmable et de toute impureté. Cette marque, comme les deux suivantes, est préalable à la prophétie (*ib.*).

La troisième marque réside dans son action en faveur de la religion, du culte, de la prière, de l'aumône, de la chasteté ..., vertus qu'il pratique et qu'il engage les autres à pratiquer (I, 167/187).

La quatrième marque suppose que le prophète est de noble descendance⁽²⁾, bien en vue parmi les siens (I, 168/188).

La cinquième, ce sont les miracles et prodiges⁽³⁾ qui attestent la

1. Cette terminologie présente des analogies avec celle qui sert à décrire l'état extatique du *maḥḥu* assyro-babylonien ; en effet, l'idéogramme de son nom, *ud-du* inclut l'idée de partir ; ainsi, on peut dire que son esprit part. Cet « extatique, doué de visions » (LANDSBERGER, in *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1915, p. 366) est inspiré par le souffle oraculaire, appelé *zaqtu*, terme suggérant un bruit, une onomatopée, à en juger par les racines de même formation subsistant en arabe, comme *zaqzaqa* (cri d'un oiseau) et *raqraqa* (bruit de l'eau courante) ; il annonce l'oracle en état de frénésie et le verbe exprimant cette annonce (*ragamā*), comprend à la fois l'idée de « crier » et de « prononcer un oracle » (cf. HALDAR, *Associations*, 22-25).

2. Il est intéressant de noter ici que le devin assyro-babylonien devait être de descendance pure, c'est-à-dire de souche sacerdotale (*riḥāt amēl nisakki, zarušu ellu*) et d'un physique impeccable. « Un *bārā* dont le père n'est pas pur et qui n'est pas parfait quant à la forme et les mesures du corps... », ne peut pas approcher *ana purussī bārāti*, « la décision de la divination » (cf. H. ZIMMERN, *Beiträge zur Kenntniss des babylonischen Religion. Die Beschwörungstafeln Šurpu Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger*, Leipzig 1896-1901 (*Assyriologische Bibliothek*, 12), n° 24, ll. 23, 27, 30). L'exigence de la perfection physique peut provenir, selon W. SCHRANK, *Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser untersucht*, Leipzig 1908, p. 10, du fait que primitivement les prêtres officiaient nus.

3. « En paroles et en actions » (*al-qawliyya wa-l-fi'liyya*), selon H. H. I, 427.

véracité de ses dires (*ib.*). Le plus grand des miracles en Islam, le plus élevé et le plus significatif est le Coran (I, 171/194).

Mais la plus importante de ces marques, d'après Ibn Ḥaldūn, c'est cette faculté, accordée par Dieu au prophète, de s'abstraire de la nature humaine, dans l'état de l'inspiration et de l'extase (I, 178/202). Ce signe est commun à toutes les personnes possédant la faculté de percer les voiles de l'inconnu (*al-idrāk al-ḡaybī*). En effet, quand ces personnes cherchent à connaître les choses futures, elles sortent de leur état naturel. Cela se remarque par le bâillement et l'étirement de quelqu'un qui veut dormir et par un début de perte de conscience. La force et la faiblesse de cet état sont fonction de son degré d'intensité chez eux. Celui qui ne présente pas ces signes, n'a en rien la capacité de percer l'inconnu ; ce n'est qu'un menteur qui cherche à vendre ses mensonges (I, 209/240).

Prédictions sur la venue de Mahomet

Ces signes émanent de la personne même du prophète ; mais il en existe d'autres, provenant des diverses manifestations des êtres, qui annoncent la venue ou la présence du prophète⁽¹⁾. Ce genre de signes est très développé en Islam ; il semble être parti, d'abord, de cet instinct qui porte l'homme, en général, et l'Arabe, en particulier, vers le merveilleux, l'insaisissable, l'incontrôlable, ensuite, d'une typologie dont les éléments étaient diffus en milieux populaires, grâce à des récits apocryphes sur la vie de Jésus et d'autres prophètes. Un regroupement des faits nous permettra d'en discerner l'origine et les buts.

« Quand Dieu veut envoyer un prophète, il choisit le meilleur homme de la meilleure tribu de la terre »⁽²⁾. À ce sujet, la Tradition prête à Mahomet une série de propos de provenance diverse. On lui fait

Le *sağ'* est considéré par IBN ḤALDŪN comme le signe du plus parfait devin et le plus proche de la prophétie (I, 183/208) :

ان ارفع مراتب الكهانة حالة السجع لان معين السجع اخف من سائر المعينات من الرئيات والمسموعات ويدل خفة المعين على قرب ذلك الاتصال والادراك والبعده فيه عن العجز بعض الشيء

1. IBN SA'Ď divise les signes de la prophétie en deux catégories : 1. Signes d'avant la vocation prophétique (I, 1, pp. 96-111) ; 2. Signes d'après le début de la révélation (*ib.* 112-126).

2. *ib.*, p. 2 sqq., où on trouvera des variantes plus détaillées de cette tradition.

dire, par exemple, « Je suis le chef (*sayyid*) des enfants d'Adam » ⁽¹⁾, « Je suis le précurseur des Arabes » ⁽²⁾ et « J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'esprit et le corps » ⁽³⁾. Par ailleurs, le même Ibn Sa'd, qui rapporte ces paroles, nous dit : « Un homme, venu voir l'Envoyé de Dieu, se mit à trembler en sa présence. L'Envoyé de Dieu lui dit alors : « Calmez-vous, je ne suis pas un ange, mais je suis le fils d'une femme de Qurayš qui mangeait de la viande séchée (*qadid*) » ⁽⁴⁾.

Et pourtant, la vie de Mahomet et surtout son enfance sont remplies de faits merveilleux ⁽⁵⁾. À l'âge de cinq ans, il échappe à sa nourrice, sur les hauteurs de la Mekke ; retrouvé après de longues recherches, il fut porté sur les épaules de son grand-père 'Abd al-Muṭṭalib, qui lui fit faire une circumambulation autour de la Ka'ba et pria pour lui ⁽⁶⁾. À douze ans, au cours d'un voyage en Syrie ⁽⁷⁾, le moine Baḥīra distinguait sur ses épaules le « sceau de la prophétie » ; il dit alors à son oncle Abū Ṭālib : « Retourne avec ton neveu dans ton pays et protège-le contre les juifs ; car, s'ils le voient et savent sur lui ce que je sais, ils essaieront de lui nuire » ⁽⁸⁾. Dès son jeune âge, il avait horreur du culte des idoles. Contraint, une fois, par sa famille, d'assister à la fête de Buwāna ⁽⁹⁾, il disparut et dit à son retour : « Chaque fois que je m'approche d'une idole, il se présente à moi un homme blanc et grand me criant : « Recule, Muḥammad ! N'y touche pas ! » ... Depuis, il n'est plus allé à leurs fêtes jusqu'à sa vocation prophétique ⁽¹⁰⁾.

1. *Ib.*, p. 1.

2. *Ib.*, p. 2.

3. *Ib.*, p. 95. Ce *ḥadīṭ* est à situer dans le contexte cosmogonique, où il est dit que Dieu façonna un corps qu'il laissa exposé, au passage des anges, pendant quarante ans, avant d'y insuffler l'esprit (cf. T. FAHD, *La Naissance du Monde selon l'Islam*, in *Sources Orientales* 1/1959, p. 262).

4. IBN SA'D, *loc. cit.*, p. 4.

5. Sur sa conception et sa naissance miraculeuses, où la notion de lumière et de rayonnement joue un rôle considérable, cf. TABARĪ, I², 968 sqq. ; IBN SA'D, I, 1, pp. 63, 96-111 ; IBN AL-AṬIR, I, 333 sqq. ; etc. ; *infra*, p. 000.

6. TOR ANDRAE, *Mahomet*, 35. Nous passons sur l'existence miraculeuse qu'il mena chez sa nourrice Ḥalima (TABARĪ, I², 970-73 ; IBN SA'D, I, 1, p. 70 ; etc.).

7. Fort improbable pour TOR ANDRAE, *op. cit.*, 35 sqq., du fait que Mahomet trahit une ignorance étonnante des formes extérieures du culte chrétien, contrairement aux poètes de son temps qui en revenaient fascinés. Sur le « sceau de la prophétie » (*ḥātām an-nubuwwa*), cf. IBN SA'D, I, 2, p. 133 ; *Usd*, II, 258.

8. IBN SA'D, *loc. cit.*, 99.

9. Sur cette divinité, cf. T. FAHD, *Le panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. II, s. n.

10. IBN SA'D, *loc. cit.*, 103.

Des voix surgissaient de tous côtés pour annoncer sa mission prophétique.

Les idoles du paganisme criaient son nom ⁽¹⁾ ; des entrailles des sacrifices qui leur étaient offerts, émanait l'annonce de sa mission ⁽²⁾. Ailleurs, c'est un loup qui reproche à un groupe de Ḥuzā'a ⁽³⁾ de n'avoir pas suivi le Prophète Muḥammad ⁽⁴⁾. Et, plus tard, une brebis empoisonnée qui lui avait été offerte par une juive, l'avertira du danger qui le menaçait ⁽⁵⁾.

Reconnu par le 'a'if ⁽⁶⁾, par le 'arrāf, au marché de 'Ukāz ⁽⁷⁾ et par plusieurs *kāhins* ou *kāhinas* ⁽⁸⁾, sa vie était toujours en danger, puisque tous ces voyants, terrifiés par la vision de sa future destinée, conseillaient vivement sa suppression.

Certains de ces récits ne manquent pas de saveur primitive et de pittoresque, tel l'émoi causé par la nouvelle de l'avènement du Prophète, parvenue aux Ḡanb, fraction de tribu yéménite. Ils s'adressèrent à leur *kāhin*, lui disant : « Vois pour nous dans l'affaire de cet homme ». Puis ils se réunirent pour lui au bas de sa montagne. Il descendit vers eux, au lever du soleil, et se tint debout devant eux,

1. Suwā', idole des Ḥudaylites, *ap.* IBN SA'D, I, 1, p. 110 sq. ; *Usd*, II, 245 ; et 'Aṭar, idole des Bakr b. Ḡibilla al-Kalbi, in *Usd*, I, 203.

2. Cf. le récit de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb qui assistait au sacrifice d'un veau à une idole de la Ḡālillīyya, *ap.* IBN ḤIṢĀM, 134 ; IBN SA'D, I, 1, p. 103 ; TABARĪ, I³, 1144 sq. À Buwāna, il s'agit d'un jeune chameau (IBN SA'D, I, 1, p. 105 ; TABARĪ, I³, 1145 sq.).

3. Banū Mukallim ad-Dī'b. Le fait merveilleux aurait été inventé pour expliquer ce nom.

4. *Aḡ. 18*, 37. Un autre loup l'annonça à un berger, à qui le Prophète demanda de raconter le fait à la foule après la prière du soir ; il approuva son récit avec insistance et sans réserve (IBN SA'D, I, 1, p. 114).

5. IBN SA'D, *loc. cit.* p. 113 (ici la femme est tuée ; ailleurs, elle est graciée et pour la même réponse, à savoir qu'elle voulait éprouver sa prophétie). L'histoire est reprise sur le compte des Juifs de Ḥaybar (*ib.* II, 1, p. 84) ; ici le Prophète devine le poison ; et, pourtant, il en mange et, trois ans après, dans sa dernière maladie, il affirme en être la victime (*ib.* I, 2, p. 6 sq.). En conséquence, conclut IBN SA'D (I, 2, pp. 7-8), « l'Envoyé de Dieu est mort martyr » (*ṣāhidan*). Est-ce là le but du récit ?

6. IBN ḤIṢĀM, 115.

7. IBN SA'D, I, 1, p. 98.

8. Déjà avant sa conception (TABARĪ, I³, 1079 sq. ; IBN SA'D, I, 1, p. 59) ; durant son enfance (IBN SA'D, *loc. cit.*, 109 ; TABARĪ, I², 976) ; à la veille ou après sa vocation prophétique (IBN ḤIṢĀM, 133 ; TABARĪ, I³, 1144). Bien avant sa naissance, Ṣiqq et Saṭṭh l'avaient prédit (TABARĪ, I², 910 sq. ; 981-84) et le devin de Tubba' avait vu l'étendue de sa domination (*ib.*, 909).

appuyé sur son arc. Alors il leva les yeux vers le ciel, un long moment, puis il se mit à sauter et, enfin, il dit : « Ô hommes, Dieu honora Muḥammad, l'élut, purifia son cœur et l'emplit. Son séjour parmi vous est bref ». Puis il gravit à nouveau la montagne d'où il était venu » (1).

Les effets de sa naissance furent ressenties jusqu'au cœur des deux empires rivaux qui se disputaient les contrées limitrophes du Ḥiğāz : Le trône de Kisrā, roi de Perse, se brisa ; le barrage du Tigre se fissura. Devins, magiciens, astrologues, secondés par un qā'if arabe, vivant à la cour de Perse, et réunis au complet, ne trouvèrent d'autre signification à ces signes que l'avènement d'un prophète qui allait anéantir le royaume de Perse (2). Héraclius, de son côté, voit en songe le triomphe des circoncis. On lui disait que les seuls circoncis étaient les juifs et qu'il n'avait qu'à ordonner leur massacre. À ce moment, arrive un messenger du gouverneur de Buṣrā (Bostra) amenant un Arabe ; ce dernier raconte qu'un prophète a surgi parmi les Arabes, que les opinions sont encore partagées à son sujet et qu'une guerre opposait ses adversaires et ses adeptes. Héraclius ordonne alors de le déshabiller ; il constate qu'il est circoncis et y voit l'accomplissement de son rêve (3).

D'autres grands personnages ont pressenti la venue de Mahomet et l'ont annoncée par des termes voilés. Sayf b. Dī Yazan, roi du Yémen en informe 'Abd al-Muṭṭalib (4). Quelque mille ans auparavant, Zardušt (Zarathoustra) prévoit sa venue et le nomme « le maître du chameau rouge » (5). Plus proche de Mahomet, le poète Zuhayr qui représente la sagesse de l'Arabie païenne, vit en songe quelqu'un qui était venu le porter si haut dans le ciel qu'il avait l'impression d'y toucher de la

1. IBN HIṢĀM, 133.

2. TABARĪ, I², 1009.

3. *Id.*, I³, 1562. Bien mieux encore, Héraclius interroge Abū Sufyān, alors ennemi de Mahomet. D'après les signes donnés par Abū Sufyān, il reconnaît en lui la prophétie et dit : « ... il me vaincra et je voudrais être auprès de lui pour lui laver les pieds » (TABARĪ, I³, 1564 ; *Ag.* 6, 94 *sqq.*). L'évêque byzantin Ḥafāṭir reconnaît le Prophète et dit à son messenger : « Votre maître est un prophète envoyé ; nous en connaissons la description et nous le trouvons mentionné par son nom dans nos Livres » (TABARĪ, I³, 1567). On attribue à Étienne d'Alexandrie, professeur à Constantinople et écrivain sous Héraclius, une prophétie sur Mahomet et ses successeurs, qui ne date pas d'avant 775 (*cf.* K. KRUMBACHER, *Geschichte der Byzantinischen Literatur*², 621).

4. *Ag.* 16, 76 *sq.*

5. IBN AL-ATĪR, I, 181. Le chameau rouge ainsi que la tente rouge sont les privilèges de Muḍar, dépositaire futur de « la prophétie et du califat » (LAMMENS, *Culte des Bétyles*, 67, n. 1).

main ; puis il le laissa tomber sur terre ». De ce rêve, il conclut : « Je soupçonne qu'après moi un événement céleste se produira (1). Un vieillard yéménite, ayant inspecté les narines de 'Abd al-Muṭṭalib, y vit, d'après leurs poils, « une prophétie et un royaume » (2). Cette future domination de Mahomet sur les Arabes est vue par Zarr, de la famille de Zayd al-Ḥayl b. al-Muhalhil aṭ-Ṭā'ī ; tout le clan se convertit ; mais lui, refusant de se laisser dominer par le Prophète, prend le chemin de la Syrie, où il devient chrétien et se rase la tête (3). Un Nabatéen (4), prévoyant la réforme agraire entreprise par 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb et l'expansion de l'agriculture parmi les Arabes, disait à un Bédouin des Banū Ṣaybān, venu à Ḥīra, à la suite d'une disette : « Te ferait-il plaisir d'acquérir l'un de ces jardins contre ton chameau ? » Le Bédouin lui dit : « Comment cela ? » Le Nabatéen répondit qu'un prophète viendra bientôt ; il possédera ces terres et en écartera les propriétaires ; ainsi, l'on achètera l'un de ces jardins au prix d'un chameau. Pas bien longtemps après, le Bédouin passa à l'Islam et acheta un jardin à Ḥīra au prix d'un de ses chameaux (5).

Juifs et chrétiens pressentaient également la venue d'un prophète annoncé dans leurs Écritures. Les premiers l'avaient reconnu en Mahomet déjà quand il était chez sa nourrice. C'est grâce à un mensonge de cette dernière qu'il eut la vie sauve (6). Lors de sa naissance, son étoile leur était parue (7). Un ḥabr yéménite l'avait reconnu au fait qu'il ne savait pas écrire ; alors il prophétisa le massacre des juifs (8). Un scribe de Taymā', répondant à un Arabe, venu lui demander de lui désigner un dieu plus respectable que le bétyle, l'avertit que sous peu un homme de la Mekke se détournerait des dieux de sa tribu et

1. *Ag.* 16, 149 *sq.*

2. IBN SA'ĪD, I, 1, p. 51.

3. *Ag.* 16, 49.

4. À l'origine, ce nom désignait les Araméens, habitants de la Syrie et de la Mésopotamie (YĀQŪT, III, 185 *sq.* ; IBN SA'ĪD, I, 1, p. 19) ; mais progressivement il s'appliquait aux commerçants et aux agriculteurs qui écoulaient leurs produits auprès des nomades (*cf.* *Sūq an-Nabaṭ*, *ap.* TABARĪ, I³, 1770). C'est ainsi qu'il est dit des Qurayšites qu'ils étaient des gens « nabatéisés » (*Ag.* 18, 52 : *mutanabbīṭn*). Pour YĀQŪT, III, 634, « est appelé nabatéen chez les Arabes, quiconque n'est ni pasteur ni soldat parmi les sédentaires ».

5. *Ag.* 16, 51 *sq.*

6. IBN SA'ĪD, I, 1, p. 71 ; comp. p. 73 (le prophète devait être orphelin ; mais Ḥaṭṭāb affirma que Mahomet était son fils et désigna son mari comme son père).

7. IBN HIṢĀM, 102.

8. *Ag.* 6, 96 *sq.*

apporterait la meilleure religion ⁽¹⁾. Un autre *ḥabr*, Zayd b. Si'na, converti à l'Islam et mort à la bataille de Tabûk, après avoir pris part à plusieurs autres aux côtés du Prophète, avait décelé dans la physionomie de ce dernier, dès qu'il l'avait vu, tous les signes de la prophétie; deux d'entre eux seulement lui furent dévoilés après qu'il l'eût fréquenté: le premier est que sa clémence précédait sa colère; le second c'est que, si grande que soit son ignorance, il n'en était que plus clément ⁽²⁾. Plus encore, un souffle de messianisme parcourait, semble-t-il, les oasis vertes de l'Arabie du Nord, occupées par les juifs. Chaque fois que ces derniers avaient maille à partir avec les tribus arabes voisines ou avec leurs clients (*mawālī*) arabes, ils les menaçaient de la venue imminente d'un prophète qui les détruirait à l'instar de 'Ād et d'Iram, les peuples légendaires de l'Arabie antique. Quand le Prophète apparut, ces tribus s'empressèrent de le suivre avant les juifs et virent en lui l'unificateur des factions et des tribus. Ce furent les premiers Anṣār, les premiers adeptes médinois de Mahomet ⁽³⁾.

Les chrétiens, eux, détenaient dans leur Évangile une preuve irréfutable de la prophétie de Muḥammad qui y est explicitement nommé ⁽⁴⁾. Ibn Ishāq rapporte « ce qu'il apprit sur la description de l'Envoyé de Dieu, qui avait été révélée par Dieu à 'Isā, fils de Marie, et consignée dans l'Évangile, pour les gens de l'Évangile, description reproduite pour eux par l'apôtre (*al-ḥawārī*) Yohannis, quand il leur copia l'Évangile de l'époque de 'Isā, fils de Marie. Ce dernier dit: « Celui qui me hait, hait aussi le Seigneur (*ar-rabb*); si je n'avais pas fait en leur présence des œuvres que nul autre n'a faites avant moi, ils n'auraient pas de péché; mais, dès maintenant, ils sont devenus ingrats et ont cru qu'ils m'honoraient et le Seigneur aussi ⁽⁵⁾. Mais il faut que s'accomplisse la parole qui est dans leur Loi: « Ils m'ont haï gratuitement », c'est-à-dire vainement. Quand viendra *al-M'naḥmanā* ⁽⁶⁾, celui que

1. IBN SA'D, IV, 1, p. 159 sq.; comp. 158 sq.

2. *Usd*, II, 231.

3. IBN HIŠĀM, 134; comp. 286; TABART, I³, 1209-11.

4. Selon IBN SA'D, I, 1, p. 111, « Les Arabes entendaient dire, par les gens du Livre et les *kuhhān* qu'un prophète du nom de Muḥammad surgirait parmi les Arabes; c'est pourquoi, ceux des Arabes qui le savaient, donnaient à leurs enfants le nom de Muḥammad, ambitionnant ainsi la prophétie ».

5. ولكن من الان بطروا وظنوا انهم يعزوني وايضا للرب, phrase manifestement corrompue.

6. Ainsi vocalisé: الْمَنْحَمَانَا, qui n'est autre qu'*al-mnaḥmānā*, de *naḥm*; « resusciter ».

Dieu (Allāh) vous enverra d'auprès du Seigneur, et (1) l'Esprit d'équité ⁽¹⁾, celui qui vient d'auprès du Seigneur, il rend [ra] témoignage de moi; et vous aussi, car, anciennement (*qadīmān*), vous étiez avec moi. Je vous ai dit cela pour que vous ne soyez pas scandalisés ⁽²⁾. *Al-M'naḥmanā* en syriaque est Muḥammad et, en langue byzantine (*rūmiyya*), *al-Baraqlītis* ⁽³⁾.

En plus de ce témoignage évangélique, la tradition islamique recueille plusieurs prophéties de la bouche d'ascètes chrétiens de Syrie et de Mésopotamie ⁽⁴⁾ et de certains *ḥanīfs* ⁽⁵⁾. Consulté par Ḥadīḡa, première femme de Mahomet, à la suite des premières visions de ce dernier, Waraqa b. Nawfal, l'un de ces *ḥanīfs*, la rassura par ces paroles: « C'est le début d'une prophétie; il recevra la Grande Loi (*an-nāmūs al-akbar*); dis-lui donc de n'en penser que du bien » ⁽⁶⁾.

Enfin, démons et djinns étaient en désarroi à son avènement. Un cavalier mystérieux l'annonce à une caravane endormie sur le chemin de Damas ⁽⁷⁾; une voix nocturne se faisait entendre, juste avant la vocation du Prophète, disant que « l'élite des hommes sont Ri'āb aš-Šannī, Baḥīra ar-Rāhib et un troisième qui n'est pas encore arrivé » ⁽⁸⁾. Les *tābi's* ⁽⁹⁾ n'osaient plus approcher les femmes qu'ils fréquentaient: « Un prophète fut envoyé à la Mekke, disait l'un d'entre eux; il nous défend l'adultère; il ne nous est plus permis de faire des confidences » ⁽¹⁰⁾. La plus grande défense faite aux démons des djinns fut celle de ne plus écouter les secrets du ciel. Avant la prophétie de Mahomet, chaque tribu des djinns avait un lieu d'écoute aux portes du ciel. Les premiers

1. *Rāḥ al-qisf*, l'équivalent du syriaque *rāḥ d-qāšlā, qāšlā* signifiant à la fois *qisf* (justice) et *ḥaqq* (vérité).

2. Comp. *Jo.* 15,23 - 16,1.

3. Παράκλητος. IBN HIŠĀM, 149 sq.

4. Cf., par ex., IBN SA'D, IV, 1, p. 55; *Usd*, II, 237 sq.

5. Qualificatif de certains Arabes, qui, avant la vocation prophétique de Mahomet, avaient pressenti la vanité du culte des idoles, grâce non seulement à leur réflexion personnelle, mais aussi aux influences des idéologies du monde environnant (Judaïsme, Christianisme, Manichéisme, Hellénisme). Sur les *ḥanīfs*, cf. W. MONTGOMERY WATT, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953, pp. 162-4; TOR ANDRAE, *Mahomet*, 107 sqq.; F. SCHULTESS, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 86 sqq.; IBN HIŠĀM, 143 sqq.).

6. IBN SA'D, I, 1, p. 129 sq.; comp. *Ag.* 3, 14, où Waraqa dit: « C'est la Loi que Dieu révéla à Moïse... ».

7. IBN SA'D, loc. cit., p. 105.

8. *Ag.* 15, 76.

9. Nom du djinn inspirateur attaché à un *kāhīn*.

10. IBN SA'D, I, 1, p. 126; comp. p. 110.

à en être alertés furent les habitants de Tâ'if ; ils multiplièrent les sacrifices à leurs divinités, à tel point qu'ils commencèrent à s'appauvrir. Puis ils se consultèrent et constatèrent que les signes du ciel demeuraient inchangés. Iblîs leur dit alors : « C'est un événement qui eut lieu sur terre ; faites venir pour moi une poignée de terre de chaque région ». On lui en apportait ; il la flairait et la jetait jusqu'à ce qu'on lui présentât celle de Tihâma ; il la sentit et dit : « C'est ici que se produisit l'événement » (1).

Ce concert de prédictions, émanant de la nature tout entière (2), cette « bonne nouvelle » (3) qui se répandit aux quatre coins de l'horizon, témoignent par leur esprit, leur forme et leur expression de la conception que se faisait l'Islam primitif de la prophétie et de ses intermédiaires : un esprit éloigné de toute préoccupation métaphysique et psychologique, une forme peu soucieuse des réalités et foncièrement marquée par l'excès d'imagination, puis une expression qui ne craint point d'être trop simpliste, quoique souvent pleine de pittoresque.

Prophète et devin

Une fois de plus, il nous a été donné de constater jusqu'à quel point divination et prophétie se touchent, s'interpénètrent et se complètent. À plusieurs moments le prophète s'abaisse, devant nos yeux, au rang d'un simple devin ou le devin se hausse au niveau du prophète. Les exemples de telles attitudes ne manquent pas dans le comportement de Mahomet. Ayant rencontré le poète Suwayd b. Šâmit, lors du pèlerinage à la Mekke, le Prophète l'aborda et l'appela à l'Islam ; alors Suwayd lui dit : « Peut-être ce que tu as est-il pareil à ce que j'ai ». Le Prophète lui demanda : « Qu'as-tu, toi ? — Le rouleau (*mağalla*) de Luqmân » répondit-il, c'est-à-dire la Sagesse de Luqmân (4). Ma-

1. *Ibid.*, p. 110.

2. Nous passons sur les diverses et multiples marques de révérence que les êtres inanimés manifestaient au passage du Prophète (les arbres qui s'inclinent à son passage, les nuages qui lui servent de parasol...), autant de sujets de miniatures admirablement exécutées par des générations de musulmans. Nous passons également sur les nombreux faits merveilleux apportés comme preuves de son pouvoir de prophète sur la matière, telles les multiplications du lait et de la nourriture (IBN SA'ÛD, I, 1, p. 123 sqq.).

3. Mahomet disait de lui-même : « Je suis l'appel (*da'wa*) de mon père Abraham et la bonne nouvelle (*bušrâ*) de mon frère Jésus, fils de Marie » (TABARÏ, I², 973).

4. Sur cette figure légendaire, les opinions sont fort divergentes. F. WÜSTENFELD, *De scientiis et studiis Arabum ante Mohammedam et de Fabulis Lokmani*, Dissertation, Göttingen 1831, 32 sqq., l'identifie à Ésope, alors que A. SPRENGER,

homet lui dit : « C'est de la belle parole ; [moi], j'ai mieux. C'est un *qur'ân* que Dieu me révéla comme voie et lumière ». Puis le Prophète lui récita le Coran et l'appela à l'Islam, dont il n'avait pas été bien loin ; et il reconnut la supériorité du Coran. De retour à Médine, il fut tué par les *Hazrağ* (1).

Ailleurs, Mahomet se présente à nous comme connaisseur du passé secret et scrutateur de la conscience. S'adressant à 'Adî b. Hâtîm, qui était chrétien et qui l'avait fui, le Prophète lui dit : « N'as-tu pas été *rakûsî* (2) ? — Si, répondit-il. — Ne prélevais-tu pas le quart du butin à ta tribu ? — Si, répondit-il encore. — Mais, ajouta le Prophète, cela n'était pas permis dans ta religion. — Non, par Dieu », répondit 'Adî qui ajouta : « J'ai reconnu alors en lui un prophète envoyé qui connaît ce qui est ignoré » (3).

D'autres fois, sa connaissance des choses cachées ressemble étrangement à celle des *kâhîns*. Une fois sa chamelle s'était égarée ; alors ses compagnons partirent à sa recherche. Un juif s'étonne de ce qu'un prophète ignore une telle chose. Mahomet devine sa réflexion et dit à son entourage : Un homme parmi vous pense ceci de moi ; allez donc à tel endroit, vous la trouverez attachée à un arbre (4). Bien souvent, le Prophète se transforme en médecin, à la manière du devin païen (5).

Das Leben, I, en appendice au ch. 1, y voit 'Hlḡaṣaṭ (*Fih*. 340 : al-Ḥasay), promoteur de la doctrine ébionite (sur ce dernier, cf. A. VON HARNACK, *Christliche Parallelen*, op. cit., résumé et réfuté par Cl. HUART, in JA 10^e sér. 4/1904, 161-3). AL-ĞAḤIZ, *Faḥr as-sūdân 'alâ l-bîḡdân*, in *Tria Opuscula*, éd. van Vloten, Leyde 1903, p. 58, dit que Luqmân fut un nègre et rapporte de lui cette maxime : « Trois [hommes] que tu ne reconnais qu'à l'occasion de trois [choses] : le sage face à la colère, le courageux face à la peur et le frère face au besoin » (autres réf. in GAL S II, 65 sq.). Pour J. DERENBOURG, *Fables de Luqmân le Sage*, Berlin-Londres 1850, Luqmân est identique à Balaam ; il se fonde sur l'identité de sens de la racine arabe *l q m* et de la racine hébraïque *b l'*. Sur Balaam, cf. *infra*, p. 157.

1. Cf. TABARÏ, I², 1208 ; IBN HIŠÂM, 285.

2. رَكُوسِيَا. Selon T'A IV, 163 in fine, *ar-rakûsiyya* désigne une secte parmi les chrétiens et les mandéens (*qawm^{un} lahum dîn^{un} bayna n-našârâ wa-š-šabi'in*) ; IBN AL-A'RÂBÎ (cité *ib.*) en fait un qualificatif (*na't*) des chrétiens. Le sens du verbe *rakasa*, « renverser, retourner quelque chose de manière qu'il tourne le dos à ce qui était en face » (cf. Cor. 4, 88,93), permet de rendre *rakûsî* par « apostat ». Il s'agissait d'une secte chrétienne dissidente.

3. TABARÏ, I², 1710.

4. IBN HIŠÂM, 900.

5. Cf. plusieurs exemples in *Usd*, II, 258, 277 ; IV, 28, 400 (= II, 289, 300). Toute une littérature, intitulée « La médecine prophétique » (*aṭ-ṭibb an-nabawî*)

Citons-en un exemple typique : À la veille de la bataille de Haybar, le Prophète disait : « Je m'en vais donner le drapeau à un homme auquel Dieu assurera le succès, un homme qui aime Dieu et son Envoyé et qui est aimé par eux ». Durant toute la nuit, les gens se demandaient lequel parmi eux serait choisi. Le Prophète demanda 'Alī b. Abī Ṭālib ; on lui répondit qu'il souffrait des yeux. Il le fit venir, lui cracha dans les yeux et fit une invocation pour lui. Il guérit et porta le drapeau ⁽¹⁾. Ce ne fut pas pour rien que les Qurayšites le soupçonnaient de magie. Dans une controverse entre eux sur la nature de son message, al-Walīd b. al-Muġīra conclut : « L'opinion la plus proche [de la vérité] est de dire qu'il est magicien (*sāḥir*), qu'il apporte des paroles qui sont de la magie, par suite desquelles il sépare l'homme de son père, l'homme de son frère, l'homme de son épouse et l'homme de sa tribu » ⁽²⁾.

Une femme, convertie à l'Islam, devint aveugle. Les polythéistes lui disaient que c'était un châtement d'al-Lāt et d'al-'Uzzā ; elle disait que ce n'était qu'une épreuve d'Allāh. Elle ne tarda pas à guérir. Les Qurayšites y virent quelque artifice magique de Muḥammad ⁽³⁾ ; ils croyaient, en outre, qu'à la manière du *kāhin* païen, il était visité par un *ra'yy* ⁽⁴⁾ qui s'emparait de lui. Un groupe de leurs chefs tenta de le faire changer d'idée et lui proposa de le faire soigner à leurs frais, afin qu'il en guérisse ou, du moins, qu'ils n'en soient pas blâmés ⁽⁵⁾.

Cette réaction naturelle des polythéistes mekkois au message de Mahomet et les attitudes équivoques de ce dernier, dans ses façons d'agir et de recevoir la révélation, semblent donc confirmer ce que nous avons amplement prouvé précédemment, à savoir l'existence, dans l'esprit des anciens Arabes et des premiers musulmans, d'une continuité entre la divination et la prophétie.

Dans le chapitre qui suit, nous allons nous employer à préciser la silhouette fuyante du devin arabe, à travers les multiples aspects de son rôle et sous les nombreuses dénominations qui lui furent appliquées. Mais, pour mieux le comprendre, il nous faudra, par la suite, le placer dans son cadre culturel, social et local.

est née en Islam, par suite de ces faits isolés dans la vie du Prophète. Cf. *infra*, p. 241 sqq.

1. *Uṣd*, IV, 28 ; comp. des cas semblables *ibid.*, 185 et 195-6.

2. *IBN HIŠĀM*, 171 ; comp. 252 ; comp. *MI*, 10, 35-36.

3. *IBN SA'ĀD*, VIII, 187.

4. Autre nom donné au djinn inspirateur.

5. *IBN HIŠĀM*, 188.

CHAPITRE TROISIÈME

PERSONNEL DU CULTE ET DE LA DIVINATION EN ARABIE

Culte et divination

L'absence d'un sacerdoce organisé dans l'Arabie des VI^e-VII^e siècles, telle que nous la connaissons d'après des traditions consignées par écrit à l'époque postislamique ⁽¹⁾, réduit le personnel du culte aux devins pris au sens le plus large et dans toutes leurs spécialités. Nous parlons de « culte » à propos de la divination, parce que les pratiques culturelles se réduisent également, dans cette Arabie appauvrie, aux pratiques divinatoires. Ces dernières sont, en effet, seules, mis à part les sacrifices aux idoles, les rites du pèlerinage et les superstitions, à manifester la foi des Arabes dans les dieux, la crainte qu'ils éprouvaient à leur égard, les espoirs qu'ils fondaient sur eux.

Diversité des dénominations

Mais, pour préciser les figures de ce personnel divinatoire, un long travail de classification s'impose. En effet, ce n'est pas sans raison qu'al-Ġāḥiẓ demande à celui qui prétend tout savoir : « Quelle différence y a-t-il entre *al-'arrāf*, *al-kāhin*, *al-ḥāzi* et *al-maṭbū'* » ⁽²⁾ ?

1. Cf. *supra*, p. 12 sq. « L'Arabie (centrale)... ne possède pas de caste sacerdotale. Celle-ci se trouve suppléée par des hiérophantes, figurants d'ordre inférieur : devins, augures, aruspices, desservants de sanctuaires. Aucune onction, aucune ordination sacramentelle n'étaient intervenues — comme dans les monothéismes scripturaires — pour les séparer, les établir à part de la masse profane de leurs contributeurs, dont ils continuaient à partager l'existence aventureuse » (LAMMENS, *Culte des Bétyles*, 44). « Eine organisierte Hierokratie mit ausschliesslicher Berechtigung gibt es nicht ; der Priester ist nicht Mitglied eines Collegiums » (WELLHAUSEN, *Reste*², 130).

2. *Tarḥīf*, 140. Plus haut (p. 77), il demande même : « Quelle différence sépare la *kihāna* de la *ša'baqa* », et un peu plus loin (p. 94 sq.), il s'indigne de voir que l'on donne aux devins le nom de magiciens :

Après nous être arrêté un moment sur le *kāhin*, nous passerons en revue tous les termes qualifiant les devins. La variété de ces noms indique un haut degré de spécialisation et d'organisation de la divination en Arabie préislamique ⁽¹⁾. Cependant, ces désignations spéciales pouvaient avoir une portée générique, comme nous allons pouvoir le constater par la suite. Ajoutons à cela la confusion créée par le cumul de plusieurs fonctions que pratiquaient couramment les devins dans toute l'aire sémitique ⁽²⁾. L'extension de cette situation dans le régime tribal est aisément explicable ; en effet, l'unification des fonctions divinatoires en une seule personne provenait souvent du caractère sommaire et instable de la société nomade. Mais il ne faudra pas exclure le rôle des capacités personnelles diverses, unies dans le même individu, lequel s'impose à son groupe social, en amenuisant le rôle des moins doués que lui.

Kāhin

Le rôle le plus marquant dans la divination arabe est dévolu au *kāhin* ⁽³⁾. Le nom de ce personnage a été l'objet de longues controverses entre divers Orientalistes. Il appartient simultanément aux fonds canaanéen, araméen et arabe. Compte tenu du fait que le vocabulaire religieux technique se transmettait sous sa forme primitive ⁽⁴⁾ et que les Arabes, dans leurs migrations, ont assimilé un certain nombre de termes culturels, de rites et de pratiques ⁽⁵⁾, une identité première

ولم تجدهم... سموا كهان العرب سحرة ولا العراف ساحرا ولا الحازي
ولا صاحب الطرق ولا من كان معه رأي ولا من ادعى تابعة من
لدن عمرو بن لحي الى يومنا هذا ؟

1. Cf. E. O. JAMES, *The Nature and Function of Priesthood*, Londres 1955, p. 93 sq.

2. « Le cumul est chose courante dans le clergé assyrien », écrit DHORME dans *Quelques prêtres assyriens d'après leur correspondance*, in RHR 113/1936, p. 123. Il est vrai que la vie nomade incline au cumul ; mais ce phénomène ne saurait être exclusivement imputé aux conditions de la vie nomade, ainsi que l'affirme Dhorme *ib.* pp. 34, 141 et 116/1937, p. 24 (position maintenue dans *La religion des Hébreux nomades*, p. 223), bien qu'il l'ait constaté lui-même dans la cité assyrienne et bien que les catégories divinatoires cumulasent plusieurs fonctions dans l'A-T (cf. HALDAR, *Associations*, 137, 199 et *passim*).

3. لانهم ارفع سائر اصنافهم, nous dit IBN HĀLDŪN, I, 183/208.

4. Cf. WELLHAUSEN, *Reste*², 141 sqq.

5. Th. NÖLDEKE, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg 1910, p. 36 ; GINSBERG, in JBL 57/1938, p. 209, n. 3.

a dû exister entre le *kāhin* arabe et le *kohēn* canaanéen et araméen, sans que l'on puisse parler de l'arabisation de ce dernier.

Chez les Sémites de l'Ouest, le terme désigne le prêtre par excellence, celui qui représente son groupe auprès de la divinité, se tenant debout devant elle, accomplissant les actes du culte aux lieux et places du groupe qu'il représente. Le caractère public et officiel de sa fonction semble avoir rejeté dans l'ombre un sérieux concurrent, aussi hautement attesté que lui, surtout dans le monde araméen, le *kāmīrum* de Tell el-Amarna (Lettres, n° 1), le *kumru* des tablettes cappadociennes et le *kómer* de la Bible et des inscriptions nord-sémitiques ⁽¹⁾, qui semble avoir été l'agent du culte privé et le desservant des chapelles particulières. L'Arabie centrale n'a pas connu le nom de ce personnage ; il est seulement mentionné dans les textes relatifs aux Hārāniens ⁽²⁾. Il est encore en usage dans les Églises de langue syriaque ⁽³⁾.

Contre Nöldeke qui affirme l'origine araméenne du mot *kāhin* ⁽⁴⁾, A. Fischer le tient pour un « altarabisches Erbwort » ⁽⁵⁾. Mais il va

1. Sur ce terme ouest-sémitique, cf. J. LEWY, in ZA 38/1928, p. 243 sqq ; DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, 224 sqq. À l'époque des rois, ce nom désignait les prêtres des idoles (II Rois 23, 5 ; Osée 10, 5 ; Soph. 1, 4). Cf. également HALDAR, *Associations*, 83 sq., 162. On le trouve au fém. (*kumirtu*) dans les récits des campagnes d'Esarhaddon (X, 1-17) : cf. ANET, 301a.

2. Fih. 322 sqq. Pour l'Arabie du Sud., cf. RYCKMANS, *Noms propres*, I, 105 ; LANDBERG, *Les dialectes de l'Arabie Méridionale* II, 1, pp. 964-73 ; pour les Minéens, cf. D. H. MÜLLER, *Südarabische Altertümer*, Vienne 1899, pp. 27 et 29 (*D-ḥmr*) ; sur *ḥmr*, nom propre, tamoudéen, cf. VAN DEN BRANDEN, *Les inscriptions thamoûdées*, 139 sq. et 335 sq. Pour les Sémites du Nord, cf. LIDZBARSKI, *Handbuch*, 297 ; COOKE, *Text-Book*, 144 et 146 (néo-punique), 186 et 187, 196, 252 (araméen).

3. Où *ḥāmro* désigne le « prêtre » concurremment avec *kōhnō*. La racine *k m r* s'applique à un visage inconnu et sombre ; ce qui indiquerait qu'à l'origine, ce prêtre portait un masque quand il donnait l'oracle des dieux. La racine arabe correspondante *ḥ m r* (cf. notamment le substantif *ḥimār*, « voile ») appuie bien cette étymologie. Pour les diverses étymologies données à ce nom, cf. réf. ap. HALDAR, *Associations*, 77 ; GES.-BUHL, 350.

4. *Neue Beiträge*, op. cit., 36, n. 6.

5. ET¹ II, 669. Cette opinion n'est pas propre à A. Fischer ; en effet, D. NIELSEN, *Die altar. Mondreligion*, 138, écrivait avant lui : « Der hebräische Wort Kohen ist formell und teilweise reell mit dem arabischen Kāhin identisch, und wie schon Wellhausen (*Reste*², 143) gesehen hat, kann das arabische Wort nicht als hebräische Entlehnung erklärt werden ; umgekehrt ist das hebräische Kohen ein echt arabisches Wort ». Pour comble de confusion, GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925, p. 184, affirme l'origine hébraïque du terme, d'où il passa en araméen.

très loin en déniait au *kāhin* tout caractère sacerdotal, du fait qu'il n'était lié à aucun sanctuaire et qu'il exerçait son activité tout à fait librement. Nöldeke réplique qu'« il est évident que ces personnes sont prêtres dans le plein sens du terme » (1). Nöldeke parle du *kāhin* sémitique nanti de toutes les prérogatives sacerdotales, alors que Fischer n'envisage que le *kāhin* tel qu'il apparaît à travers une tradition arabe appauvrie, déformée et utilisée à des fins apologétiques. Néanmoins cette même tradition conserve des traces d'un véritable sacerdoce exercé par certains *kāhins*, demeurant au sanctuaire, parlant au nom de la divinité et issus des familles les plus nobles (2). Nous aurons l'occasion d'y revenir.

D'après Lagrange (3), suivi par Dhorme (4), *kāhin* ne doit pas être traduit par « devin » ; car, c'est un terme générique ; il ne peut pas se confondre avec un type spécial de prêtre. Nous partageons cette vue, à condition que la divination figure parmi les attributions du *kāhin*. En effet, les noms des spécialités divinatoires que nous aurons à étudier, s'expliqueraient bien plus clairement si on les traitait comme épithètes de *kāhin*. Ainsi, ce dernier terme serait un dénominateur commun ou, si l'on veut, une espèce d'idéogramme figurant effectivement ou sous-entendu devant chacun des attributs de la divination (5). Car, il est réellement difficile de préciser le rôle exact du *kāhin* par rapport à ces diverses catégories.

Mais cette restriction demeure bien loin des propos de ces deux auteurs, lesquels, pour sauvegarder l'originalité et la supériorité du *kohēn*, préfèrent donner à *kāhin* en guise d'équivalent hébreu, le terme *qosēm*. Sous l'influence des LXX qui l'ont traduit par *μαντις*, *qosēm* désigna la divination en général ; alors que primitivement il ne différait point du *kohēn*. Par suite de la spécialisation progressive des devins, il s'appliqua plus particulièrement à l'arbitrage divin par la bélomancie (Éz. 21,26), la nécromancie (I Sam. 28,8) et la rhabdomancie (Osée

1. ERE art. Arabs, I, 667.

2. WELLHAUSEN, *Reste*², 131, 134, 143.

3. *Él. sur les religions sémitiques*², 218.

4. *La religion des Hébreux nomades*, 228 sq. L'auteur cite Jér. 27, 9 ; 29, 8 ; Michée 3, 6-7 et 11. Ce dernier verset est à noter : « ... ses prêtres enseignent pour un salaire et ses prophètes exercent la divination pour de l'argent... » Il cite Dt. 18, 14, sans mentionner l'excellent article de W. R. Smith sur ce verset. Notons, enfin, que dans Is. 3, 2, le *qosēm* fait partie de l'élite de la nation.

5. On lirait : (*kāhin*)-'arrāf, (*kāhin*)-sādān, (*kāhin*)-nāšid, etc.

4,12) (1). Dans les sources syriaques, *qōšūmō* prit le sens de « devin », « diseur de vérité » (2).

Dans l'*Hymne sur la destruction de la ville de Bethār*, Isaac d'Antioche (3) nous dit : « Erant ibi harioli (4), qui scientiam arcanorum profitebantur, sed nunquam vaticinati sunt calamitatem per expugnatōres venturam. Tyrannus autem ille, qui paganis hujus urbis praerat, fiduciam suam in oraculis (5) posuerat, sed ira divina eum omnino exterminavit. Etiam uxores eorum sacrificulae ludibrio factae sunt inter peregrinos, nec non virgines quae sacrabantur stuprum patiendo in honorem Baaltis ».

Ainsi, chez les auteurs syriaques, *qōšūmō* prend le sens d'oracle ; mais, plus tard, quand mantique et magie se confondront, étant toutes les deux de source païenne, le *qōšūmō* sera classé parmi les sorciers et les charmeurs (6).

Pour nous, le *qosēm* représente un aspect partiel de la fonction du *kohēn*, lequel se scinda progressivement du corps divinatoire pour se rattacher finalement au corps sacerdotal, au bout d'une longue évolution. Son rôle correspond approximativement à celui du 'arrāf, lequel, à notre avis, est le meilleur équivalent du devin (7).

En conséquence, nous pensons, avec E. O. James (8), que le *kāhin* avait essentiellement le même office que le *kohēn* canaanite et, avec J. Wellhausen (9), que le *kohēn* n'était pas uniquement sacrificateur et que le *kāhin* n'était pas uniquement devin ; l'un et l'autre dispensaient les oracles dans les sanctuaires (10). La différenciation entre ces deux personnages s'est faite par suite d'une évolution sociale faisant des

1. Cf. W. R. SMITH, in *J. of Ph.* 13/1885, 273 sqq. ; T. WITTON DAVIES, *Magic, Divin. and Demonology*, op. cit., 78.

2. *Q'šām* = تَكهن et *qasmlō* = كهانة (cf. QIRDĀHĪ, *Lubdb* II, 4428). Pour plus de détails, cf. *Semitica* 8/1958, 72-73.

3. *Opera Omnia*, éd. et trad. G. BIKELL, I, 212-3.

4. *Qōšūmō*.

5. *Qēsmē*.

6. W. R. SMITH, loc. cit., 281 sqq.

7. Cf. *infra*, p. 113 sq.

8. *The Nature and Function of Priesthood*, op. cit., 93.

9. *Reste*², 143.

10. Cf. I Sam. 6, 2, où *kōhanim* et *qōsemim* sont étroitement liés (chez les Philtins). Au sujet du *kohēn*, A. Fischer écrit : « ist zwar allem Anschein nach auch einmal Wahrsager gewesen, erscheint aber später nur noch als Orakelteiler, und vor allem als Opferspender und Tora-Lehrer » (EPI, II, 669).

filis d'Isaac un peuple sédentaire, avec un culte bien organisé et un sacerdoce hiérarchisé, alors que les filis d'Ismaël persistèrent, jusqu'à l'avènement de l'Islam et même au-delà, dans un nomadisme pivotant autour de quelques cités caravanières et d'un nombre réduit de sanctuaires.

Ainsi, de Ras Shamra-Ugarit, aux ^{xiv}^e-^{xiii}^e siècles, où l'on trouve la plus ancienne mention du *k h n* ⁽¹⁾, jusqu'aux cités du Hîgâz, aux ^{vi}^e-^{vii}^e siècles ⁽²⁾, il y aurait eu une continuité dans la fonction et les prérogatives de ce personnage qui s'adaptait aux formes de culte établies par une civilisation en marche, sans jamais se départir des caractéristiques primitives de sa fonction.

En Assyro-Babylonie, *k h n*, déclaré par W. R. Smith « terme du sémitique commun » ⁽³⁾, ne figure pas parmi les nombreuses dénominations des membres du corps sacerdotal ⁽⁴⁾, en dépit de l'existence en accadien du verbe *kānu* (pour *kahanû*), avec le sens de « s'incliner devant », « s'humilier » ⁽⁵⁾.

Le type de prêtre-devin assyro-babylonien auquel pourrait être assimilé le *kâhin* arabe, semble être le *bârû*, en raison de la multiplicité

1. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, 224.

2. Pour ne pas parler de sa permanente survivance dans le Judaïsme et dans les Églises chrétiennes de langue syriaque ou arabe, où il n'a gardé que l'aspect cultuel et social de sa fonction. Toutefois, n'oublions pas qu'au Moyen Âge, prêtres et moines étaient censés posséder le don de la divination et on les consultait, comme on aurait consulté les devins d'autrefois. Le moine Baḥtra aurait reconnu la prophétie dans le jeune Mahomet (IBN HİŞÂM, 115; cf. 119). La légende de Salmân al-Fârîsî, avec ses déplacements chez les ascètes chrétiens (IBN HİŞÂM, 136 sqq.; IBN SA'D, IV, 1, p. 53 sqq.), est très instructive à cet égard. On peut voir également le rôle indicateur attribué aux moines dans la fondation de certaines villes musulmanes, comme Wâsiṭ par al-Ḥaḡḡâḡ (TABARİ II², 1126), Bagdad par al-Manṣûr (YAQÛT, I, 681, sq.; TABARİ, III, 276; le même fait est rapporté *ib.*, 372, au sujet d'ar-Râfiqa, en territoire byzantin; comp. p. 277 et IBN AL-AṬIR, V, 436 sq.). Citons, enfin, un passage d'Ibn Ishâq qui met sur le même pied d'égalité le *ḥabr* des juifs, le *râhib* des chrétiens et le *kâhin* des Arabes (IBN HİŞÂM, 129):

وكانت الاحبار من يهود والرهبان من النصارى والكهان من العرب
قد تحدثوا بامر رسول الله صلعم قبل مبعثه لما تقارب من زمانه.

Mais, partout, la précognition, attribuée aux moines, se fonde sur leurs livres saints.

3. *The Prophets of Israel and their Place in History to the close of the 8th Century b. C.* With introd. and additional notes by T. K. Cheyne, Londres 1902, 390.

4. Appelé *kiništu* (HALDAR, *Associations*, 40); son équivalent syriaque *knâštô* (ar. *kantša*) désigne le lieu de culte, la communauté des fidèles, puis l'Église dans son ensemble.

5. DHORME, *op. cit.*, 224.

de ses fonctions où prédomine l'aspect oraculaire. D'après les expressions qui désignent sa charge ⁽¹⁾, il prononçait les oracles, pratiquait la divination, décidait de l'avenir, prenait des décisions, rendait des verdicts (*amâla šakânu*), prononçait des jugements, observait les omens; tout cela par voie de divination (*ina bîri*); sa fonction est qualifiée de « mystérieuse » (*pirištu, niširtu*).

Le *šâ'ilu* semble avoir assumé les mêmes fonctions que le *bârû*; il aurait été particulièrement versé dans l'interprétation des songes (*pašaru šutta*) ⁽²⁾. L'oniromancie et l'incubation constituaient les prérogatives essentielles du *šabru* ⁽³⁾. Quant au *maḥḥû*, il se distinguait par la vision extatique, sans toutefois dédaigner les autres techniques divinatoires ⁽⁴⁾. Le *zammeru* et le *kalû* étaient musiciens du temple; ils avaient pour rôle d'« apaiser » par leurs chants « le cœur des dieux ». Le *kalû* intervenait dans les rites ayant pour objet de neutraliser les effets défavorables des omens et prenait part aux rites de divination ⁽⁵⁾.

Tous ces prêtres-devins exerçaient plusieurs techniques divinatoires à la fois; d'où l'impossibilité d'établir des équivalences précises entre les membres des corps divinatoires assyro-babylonien et arabe. Techniques oraculaires et techniques extatiques s'unissaient dans la même personne. L'activité du *kâhin* arabe ne se limitait pas à l'observation des omens; au dire de H. S. Nyberg, il était à l'origine un extatique: « *Kâhin* ist das hebräische *Kôhên*, bedeutet aber nicht wie dieses nur Priester, sondern wesentlich den primitiven Ekstatiker und Propheten der natürlich häufig Priester war » ⁽⁶⁾.

1. Réunies *ap.* HALDAR, *Associations*, 1 sqq.

2. *Ibid.*, 13 sqq. Dans une lettre de Tell el-Amarna (n° 38), il est « questionneur d'aigles ».

3. HALDAR, *op. cit.*, 17 sqq.

4. *Ibid.*, 21 sqq. Le souffle oraculaire qui l'inspirait, s'appelait *zaqlu* (*ib.*, 24). Ce personnage semble avoir été l'ancêtre du prophète sémitique.

5. *Ibid.*, 40 sq. Ne pourrait-on pas considérer le *qawwâl* qui joue, encore de nos jours, un rôle considérable dans les fêtes populaires, les mariages et les funérailles, comme l'héritier de cet antique *kalû*?

6. *Bemerkungen zum « Buch der Götzenbilder » von Ibn al-Kalbi*, p. 357; cf. *infra*, p. 103.

Kâhina

En raison de « leur organisation nerveuse, plus facilement excitable » ⁽¹⁾ les femmes atteignaient l'état d'extase et devaient, de ce fait, jouer un rôle important dans le culte sémitique ⁽²⁾.

La tradition conserva les noms d'un grand nombre de femmes ayant pratiqué la divination. À ce propos, Procope (m. vers 562) va jusqu'à écrire : « Il est interdit, chez les Maures, aux hommes de prédire l'avenir ; mais certaines femmes, après avoir accompli des rites sacrés, inspirées par l'esprit (divin), prophétisent l'avenir, ni plus ni moins que les anciens oracles » ⁽³⁾.

Du rôle prédominant de la femme dans le gouvernement des tribus arabes, attesté dans les textes cunéiformes depuis le règne de Tiglath-Pileser III (744-727) jusqu'à Assurbanipal (668-633) et peut-être même jusqu'à Nabonide (555-539) ⁽⁴⁾, on ne peut tirer rien de positif pour notre sujet, en raison de la brièveté des données, lesquelles se limitent à la mention des noms des reines arabes s'acquittant d'un tribut envers les rois assyriens. Mais le simple fait qu'une femme ait présidé aux destinées d'une tribu ou confédération de tribus laisse supposer qu'elle disposait des dons et prérogatives qu'un chef était censé posséder, y compris la faculté de prévoir l'avenir par le moyen de la divination ⁽⁵⁾. Le rôle de la *kâhina* dans les guerres arabes ne manque pas de conférer à une telle supposition une certaine vraisemblance ⁽⁶⁾. Lammens dé-

1. A. L. F. MAURY, *La Magie et l'Astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris 1860, p. 14.

2. Sur le rôle de la femme dans le culte hébreu, cf. PERITZ, *Woman in the Ancient Hebrew Cull*, in JBL 17/1898, p. 111 sqq. ; sur son rôle dans les religions arabes, cf. LAMMENS, *Le culte des Bétyles*, 47-51. Sur la femme arabe, en général, cf. A. PERRON, *Femmes arabes avant et depuis l'Islam*, Paris-Alger 1858 ; M. FAHMY, *La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'Islamisme*, Paris 1913 ; AH. MUHAMMAD AL-HUFI, *al-Mar'a fi l-'aṣr al-ǧāhili*, Le Caire 1956.

3. *De bello Vandalico*, II, 8.

4. Cf. N. ABBOT, *Pre-Islamic Arab Queens*, in AJSL 58/1941, pp. 1-22 ; J. LEWY, in HUCA 19/1943, p. 420 sq.

5. La thèse du matriarcat chez les Arabes, soutenue notamment par WILEKEN, *Das Matriarchat bei den Alten Arabern*, Leipzig 1884, et par W. R. SMITH, *Kinship, passim*, malgré tous les sérieux indices qu'elle fournit, est loin de s'imposer ; cf. la dernière mise au point faite par ROBERT F. SPENCER, *The Arabian Matriarchate : an Old Controversy*, in *Southwestern Journal of Anthropology*, 7/1952, pp. 478-502.

6. L'une de ces reines du désert portait le nom de Zaqlqa (cf. R. DEVREESE, *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris

montre ce rôle par de nombreuses citations recueillies dans la tradition arabe ⁽¹⁾.

De l'expression *bandt ǧāriq*, devenue probablement un nom propre, deux explications peuvent être données, l'une d'ordre cultuel, faisant de ces « Filles de l'Étoile du Matin » une espèce de « congrégation » attachée au sanctuaire d'al-Lât ⁽²⁾ ; l'autre, de caractère divinatoire, indiquant la fonction qu'exerçaient les *kâhinas*, à la tête de l'armée, supputant les chances de succès à l'aide de divers procédés divinatoires, où prédominait la clérômancie. Sur un champ de bataille, la lithomancie devait être le procédé le plus expéditif ; ce qui justifierait le nom qui leur a été donné ⁽³⁾.

Cette dernière explication a le mérite de la clarté et de la spontanéité ⁽⁴⁾ ; elle s'insère mieux dans le contexte religieux de l'Arabie, où le rôle cultuel de la femme est bien moins attesté que son rôle divinatoire. Cette constatation nous semble valable pour l'ensemble de l'aire sémitique.

En effet, les exemples que nous avons pu recueillir dans la littérature traditionnelle insistent sur les prérogatives divinatoires de la *kâhina*, appelée parfois *rabbaḥ bayt* ⁽⁵⁾, c'est-à-dire détentrice d'un oracle ; car, comme nous le verrons plus loin, le bétyle, rendu par *bayt*, ne conserve en Arabie que sa fonction oraculaire ⁽⁶⁾. En rapport avec l'oracle, les *kâhinas* « possédaient le secret des formules mystérieuses du *saǧʿ* ⁽⁷⁾, auxquelles on attribuait le redoutable pouvoir d'ensorceler les armes, d'immobiliser les mouvements de l'ennemi, de l'envoûter au besoin » ⁽⁸⁾.

A la tête des tribus ḥuzāʿites, fuyant la rupture du barrage de Maʿrib,

1944, 245 sqq.) ; or, ce nom qui indiquait, au masc., le souffle oraculaire de l'inspiré, est également attesté comme nom de devin (HALDAR, *Associations*, 24).

1. *Culte des Bétyles*, 114, enrichi par HALDAR, *op. cit.*, 191 sq.

2. Cf. réf. ap. HALDAR, *op. cit.*, 191 : Banāt ǧāriq al-Lât. Dans T 'A X, 49, l. 29, Banāt ǧāriq est expliqué par « filles des rois ». À noter que le *muʿaǧǧin* de la prophétesse Saǧāḥ s'appelait Ġanba b. ǧāriq (T 'A I, 1, 205, l. 14).

3. D'après IBN DURAYD, 277, *ǧāriq* et *ǧarq* indiquent la fonction de la *kâhina* qui lance les cailloux ; cf. *infra*, p. 195 sq.

4. En effet, c'est dans l'adjectif *al-lât* (*Ag.* II, 126, l. 11) que réside l'intérêt de la première explication ; or, cet adjectif (qui peut être un pronom relatif) ne constitue pas une donnée claire des textes, mais une reconstitution spéculative (cf. HALDAR, *loc. cit.*).

5. Cf. ABŪ DĀWŪD, *Sunan* I, 195, l. 15 ; *Usd*, V, 17, l. 4.

6. Cf. *infra*, p. 132 sqq.

7. Cf. *infra*, p. 151 sqq.

8. LAMMENS, *Culte des Bétyles*, 50.

annoncée par divers présages, Tarifa indique la direction de la Mekke grâce à un oracle qu'elle reçut du « Dieu de tous les peuples, Arabes et non Arabes » (1), et à la suite du sacrifice d'un chameau (2).

Une *kâhina* des Iyâd annonce en *sağ* à ses contribules leur victoire sur les Persans, dans une bataille sur les bords de l'Euphrate. Le signe de cette victoire résidait dans la capture par les Persans d'un tout jeune Iyâdite ou d'un tout vieux (3).

Al-Ğaytala, *kâhina* des Banû Sahm, annonça, par deux oracles successifs les grandes batailles de Badr et Uḥud. Son djinn inspirateur (*ṣāhibuhā*) « s'abattait sous elle » (4) et lui communiquait la formule oraculaire (5).

Une *kâhina* des Banû Ğanm, fraction de tribu des Ḥadas, avertit son groupe par un oracle de l'arrivée de l'armée du Prophète, lors du butin de Mu'ta; le groupe lui obéit alors et se sépara des Laḥm (6).

Mais les activités de la *kâhina* ne se limitaient pas aux cas de guerre ou d'invasion. Tout comme le *kâhin*, elle pouvait intervenir dans tout genre de conflit nécessitant le recours à un arbitre.

Un oracle, prononcé par une *kâhina*, interdisait l'entrée à la Mekke, pour une durée de dix ans, au dernier gardien ġurhumite de la Ka'ba, al-Ḥarīṭ b. 'Āmir, pour avoir volé le trésor de ce sanctuaire (7).

Dans le conflit qui aurait opposé 'Abd al-Muṭṭalib et Qurayš au sujet du puits de Zamzam, on décida de recourir à l'arbitrage de « *kâhina* Sa'd Ḥudaym » qui était à Mu'ân, dans les hauts plateaux syriens (*aṣrāf aṣ-Ṣām*). Mais, en route, la chamelle de 'Abd al-Muṭṭalib fit jaillir de l'eau sous ses pieds; la caravane assoiffée y vit un signe divin

1. Les oracles arabes conservés dans la tradition islamique portent généralement en eux-mêmes les critères de leur inauthenticité; néanmoins, ils témoignent de l'esprit et de la forme dans lesquels devaient se présenter les oracles authentiques; car, même si ce ne sont que des « pastiches plus ou moins réussis », comme le dit R. BLACHÈRE (*Le Coran I. Introduction*, Paris 1947, p. 178, n. 248), il faut reconnaître qu'un pastiche tend à se rapprocher le plus possible de son modèle. Cf. *infra*, p. 158 sq.

2. *Ağ. 13*, 109 sq., YÂQÛT, IV, 384 (où on lit Ṭurayfa).

3. *Ağ. 20*, 23 sq. La bataille fut tellement à l'avantage d'Iyâd que les corps des soldats persans tués formaient un grand tas. Le nom d'un couvent des environs en aurait conservé le souvenir: Dayr al-Ğamâğim.

4. انقض تحتها.

5. IBN HIŠĀM, 133.

6. *Ibid.*, 797; TABARĪ, I³, 1617.

7. TABARĪ, I³, 1135.

en faveur de la légitimité des prétentions de 'Abd al-Muṭṭalib sur le puits sacré (1).

Suwayd aṣ-Ṣâmit, appelé l'homme « parfait » (2) par ses contribules, « en raison de sa patience, de la sagesse de sa poésie et de la noblesse de sa généalogie », eut recours à une *kâhina* pour se faire adjuger un pari sur mille chamelles qu'il venait de gagner contre un homme des Banû Sulaym. Il lui fallut user de violence pour faire exécuter le jugement oraculaire (3).

Un dernier exemple nous convaincra du caractère universel de l'activité de la *kâhina*: Les trois derniers jours de février et les quatre premiers jours de mars, appelés « les jours de la vieille », *ayyâm al-ʿağūz*, devraient leur nom à une *kâhina* arabe très âgée qui avait prévenu sa tribu d'un froid glacial qui allait sévir à la fin de l'hiver et dont les suites seraient très graves pour le bétail. Faisant fi de son avertissement, les gens de la tribu tondirent les moutons, tout assurés de la venue du printemps; mais, voici qu'un froid glacial vient détruire cultures et troupeaux (4).

La littérature de l'Islam primitif est pleine de récits relatifs à des *kâhinas* (5) et à des *kâhins* arabes. Parmi les premières, une de celles dont la légende est la plus répandue est Ṭ(Z)arifa (6), et, parmi les derniers, Šiqq et Saṭīḥ, 'Amrân b. 'Āmir Muzayqiyâ, Ḥârīṭa, Ğuhay-

1. IBN HIŠĀM, 92 sq.; IBN SA'D, I, 1, p. 49 sq.

2. *Al-kâmil*; cf. IBN HIŠĀM, 284; *Usd*, II, 378. Sur le sens de ce terme, cf. *Ağ. 2*, 169 et IBN SA'D, III, 2, p. 91 (comp. pp. 136, 142, 148).

3. IBN HIŠĀM, 284.

4. QAZWÎNÎ, I, 77.

5. Nous n'en avons choisi que quelques exemples susceptibles d'illustrer le rôle de la femme dans la divination arabe. Un texte de la légende d'az-Zabbâ (s'agit-il de Zénobie, m. en 274, appelée Bat Zabbai dans deux inscriptions honorifiques palmyréniennes? — cf. CIS 3946-7 et D. SCHLUMBERGER, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, 151), fait état de la présence d'une *kâhina* à la cour, attachée à la personne de la reine: وكانت الزباء سألت كاهنة لها عن امرها (TABARĪ, I³, 762;

sur cette légende, cf. *ib.* 760 sq.; *Ağ. 14*, 73 sq.). On trouvera ap. LAMMENS, *Culte des Bélytes*, 47 sq. et *passim*, de nombreuses réf. à des *kâhinas*. Signalons, enfin, qu'une femme pouvait être *sâdina* ou gardienne du temple; le fait est rare, mais il est attesté par ABÛ DÂWÛD, *Sunan*, I, p. 195, l. 5; *Usd*, V, 17, l. 4; *Ağ. 19*, 79, contrairement à PERITZ, in JBL 17/1898, p. 116, qui affirme n'avoir rencontré aucun exemple de femme-*sâdina*.

6. MAS'ÛDÎ, III, 352; plus loin, parlant de 'Amrân b. 'Āmir Muzayqiyâ al-Kâhin, frère du roi yéménite, à l'époque du Sayl al-'Arim, Mas'ûdî le qualifie de 'aqir (p. 386) ou 'aqim (p. 378), « stérile ». S'agit-il d'une stérilité naturelle ou

na (1), Ġadīma al-Abras, le prêtre-roi (2), Salama b. Abī Hayya (3), Uḥay-ḥa b. al-Ġulāḥ, un notable yaṭribite des Aws, à l'époque de l'invasion de Tubba' (4), Zuhayr b. Ġanāb al-Kalbī, « appelé al-Kāhin pour la justesse de ses prévisions » (5), 'Amr b. al-Ġu'ayd (6), surnommé al-Afkal (7).

bien d'une marque sacerdotale ou magico-divinatoire (célibat ou castration)? Toutefois, est dit stérile l'homme qui n'a pas d'enfants mâles.

1. Ibid.

2. Premier roi de Quḏā'a, dont TABARĪ, I², 750 sqq., dit : فكان جذيمة تنبأ وتكهن واتخذ صنمين يقال لها الضيزنان قال ومكان الضيزنان بالحيرة (var. moins probable : معروف وكان يستسقي بها ويستنصر بها على العدو (يستسقي). Comp. Ag. 14, 73 sqq.; IBN AL-AṬĪR, I, 245-51; IBN NUBĀTA, *Ṣarḥ al-uyūn fī ṣarḥ risālat Ibn Zaydān*, ap. RASMUSSEN, *Additamentum ad Historiam Arabum ante Islamismum* (Hauniae, 1821), pp. 2-4.

3. AL-ĠĀḤIẒ, *Bayān*, éd. du Caire 1893-5, I, 136 : قالوا كان اكهن العرب واسجعههم سلمة بن ابي حية وهو الذي يقال له عزى سلمة.

4. Ag. 13, 120 : كان يقال ان معه تابعا من الجن يعلمه الخبر لكثرة صوابه لانه كان لا يظن شيئا فيخبر به قومه الا كان ما يكون.

5. Ag. 21, 99 : لصحة رأيه ; comp. IBN AL-AṬĪR, I, 366. ABŪ ḤĀTIM AS-SI-ĠISTĀNĪ met bien en relief la personnalité de ce *kāhin* et énumère les fonctions qu'il cumulait (K. al-mu'ammarn, éd. I. GOLDZIEHER, in *Abhandlungen*, II, 25) :

وكان سيدا مطاعا شريفا في قومه ويقال كانت فيه عشر خصال لم يجتمعن في غيره من اهل زمانه : كان سيد قومه ، وخطيبهم ، وشاعرهم ، ووافدهم الى الملوك ، وطبيبهم ، والطب في ذلك الزمان شرف ، وحازي قومه ، والحزاة الكهان ، وكان فارس قومه وله البيت والعدد منهم.

6. Ag. 15, 76 : ولم يزل ذلك في ولده ومنهم الرباب بن البراء كان يتكهن ، ثم طلب خلاف اهل الجاهلية فصار على دين المسيح . فذكر ابو اليقظان ان الناس سمعوا في زمانه مناديا ينادي في الليل ، وذلك قبل مبعث النبي : خير اهل الارض رباب الشني وبجيرا الراهب وآخر لم يات بعد...

7. Cf. *Naqā'id Ḡarīr wa-l-Farazdaq*, éd. Bevan, pp. 154, 155 ; IBN DURAYD, 197.

Ce surnom vaut que l'on s'y arrête. Terme cultuel ancien, d'origine sumérienne (1), il jouit d'une large diffusion dans le monde sémitique. En effet, l'accadien *apkallu* se retrouve, sous la forme *afkal* ou *apkal* en lihyante (2), en palmyrénien (3), en nabatéen (4), dans les inscriptions sinaïtiques (5), en minéen (6) et, enfin, en arabe (7), où il est attesté comme titre et comme substantif signifiant « tremblement, tressaillement » (8).

Quelle signification avait ce titre ? J. Février le définit en ces termes : « Une personne attachée à un monument religieux et un « augure » ou un magicien se servant, à l'occasion, de son art. La réunion de ces deux qualités, ajoute-t-il, n'a rien d'étonnant dans le monde sémitique » (9).

Les matériaux arabes, réunis sur ce terme, attestent bien cette définition et semblent même la dépasser. Il faudra cependant admettre

1. BEZOLD, *Babyl.-Assy. Glossar*, 54.

2. Comme titre porté par le prêtre de Wadd à el-'Ela (Dedan) : DUSSAUD, *Pénétration*, 132 ; RYCKMANS, in BSOAS 14/1952, p. 1.

3. 'PKL : gardien (?), augure (FÉVRIER, *La religion des Palmyréniens*, 170). Relevons l'apkal de la source sacrée (Aphca) qui pourrait avoir été le gardien ou le porte-parole de l'oracle.

4. Dans CIS II, 198, il désigne le personnage auquel doit être versée une amende en cas de violation de la sépulture. De l'avis de J. CANTINEAU, *Le Nabatéen*, 2, 66, « En nabatéen, il s'agit sûrement d'un sacerdoce très important ».

5. Sous la forme intervertie 'KPL (cf. CIS II, 969, 2178, 2660, etc.). Sur *afkal* et sur 'Amr b. al-Ġu'ayd, cf. B. MORITZ, *Der Sinaikult in heidnischer Zeit*, 27 sq.

6. Cf. F. HOMMEL, *Südarabische Chrestomathie* (minäo-sabäische Grammatik-Bibliographie minäische Inschriften nebst Glossar), Munich 1893, p. 113 ; en sud-arabe, cf. E. OSIANDER, *Zur himjarischen Altertumskunde*, in ZDMG 19/1865, p. 291 sq. ; B. MORITZ, in *Oriental studies published in commemoration of the fortieth anniversary (1883-1923) of Paul Haupt*..., Baltimore 1926, p. 206.

7. Cf. les nombreuses réf. recueillies par LAMMENS, *Culte des Bétyles*, 45.

8. IBN DURAYD, 197 : الا فكل من قولهم اعتراه افكل اي رعدة ونفضة : Mas'ūdī, V, 285 : اخذه افكل ورعدة ; T'A VIII, 65, où *al-afkal* est rendu par :

a) الرعدة تكون من البرد والخوف , b) le geai (*aš-šiqirraq*), oiseau de mauvais présage qui inspirait crainte et tremblement à ceux qui le rencontraient, c) surnom d'Al-Afwah al-Awdī, le poète, en raison d'un tremblement qui l'affectait, d) nom d'une fraction de tribu arabe dont les membres sont dits *al-afkil*, e) nom de lieu. CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'Archéologie Orientale*, VII, 32, en rapproche *kāfil al-haykal*, « gardien du sanctuaire », ap. Mas'ūdī, I, 94 (comp. T'A VIII, 99, l. 22 sq., où *kāfil* désigne le dévot) et *iktafala*, « avoir soin ». Le terme est appliqué par Mas'ūdī à Aaron, frère de Moïse, et précisé par *qayyim az-zamān*.

9. *La religion des Palmyréniens*, 171.

que le rattachement à un monument religieux, en milieu nomade, trouve son équivalence dans le fait de présider aux destinées de la tribu. Une telle équivalence trouve sa justification dans l'énumération des prérogatives de Zuhayr b. Ḡanâb, lequel, comme *sayyid* de sa tribu et comme *hâzi*, détenait le privilège du *bayt*. En conférant ces mêmes prérogatives à 'Amr b. al-Ḡu'ayd, « le *sayyid* des Rabî'a » ⁽¹⁾, on obtiendrait le portrait du *afkal* sémitique.

L'arabe semble inclure de plus, dans ce portrait, l'aspect extatique ; et, si ce titre n'est pas donné à tous les *kâhins*, c'est peut-être parce qu'il comportait une telle nuance. Mais il faudra y voir surtout une influence des cultes de l'Arabie du Nord.

Spécialisation de certaines tribus

En étudiant plus loin les noms et attributions du *kâhin*, nous reviendrons sur certains noms propres mentionnés ci-dessus. Bien entendu, notre énumération n'est point exhaustive ⁽²⁾ ; nombreux étaient les *kâhins* dans les tribus arabes, où une certaine spécialisation est apparue. En effet, selon al-Mas'ûdî, « la *kihâna* appartenait aux Qays, le *zaḡr*, aux Asad, la *'iyâfa* aux Mudliḡ et à quelques fractions de Muḏar b. Nizâr b. Ma'add ... ». En général, « ceux qui habitent aux bords de l'eau (*ahl al-mâ'*), sont plus aptes à la *kihâna* (*akhan*) ; ceux qui habitent les basses plaines (*al-barr al-fâ'iḡ*), sont plus aptes à la *qiyâfa* ... ; alors que les habitants des montagnes, des déserts et des plaines au sol mou et rougeâtre (*ad-dahâs*) sont plus aptes au *zaḡr* et à la *'iyâfa* » ⁽³⁾.

Le même Mas'ûdî revendique pour les Arabes la prééminence en matière de divination. « Si la *kihâna*, dit-il, se trouve ailleurs que chez les Arabes, la *'iyâfa*, le *zaḡr*, le *tafâ'ul* et le *taḡayyur* ne se rencontrent

1. IBN DURAYD, 197 ; l'auteur ajoute : وكان ذا بغي فسارت اليه بنو عصر فقتلوه وله حديث.

2. Dans une lettre à Boissier, publiée dans *Mantique*, 53, le P. Anastase nomme plusieurs *kâhins* arabes : Taym al-Lât, des Banû Lihb qui ont fourni aux Arabes leurs meilleurs devins ; Mihr, en Iraq ; Hîsl b. 'Amir b. 'Umayra, au Yémen ; Abû Du'ayb al-Hudall ; Ḡâbir b. 'Amr al-Mâzint ; Ḡundub b. al-'Anbar b. 'Amr b. Tamîm ; Murra al-Asdî ; etc. Sur la divination et les devins, on trouvera les cas classiques ap. FREYTAG, *Einleitung*, 156-159 ; ALÛsl, *Bulûḡ*, III, 275 sqq.

3. MAS'ûdî, III, 341, 342, 344. Selon le COMTE DE LANDBERG, *La Langue arabe et ses dialectes* (Communication au XIV^e Congrès Intern. des Orientalistes à Alger, Leyde 1905), p. 70, les Maḡârifa, partie des Hudayl, entre Tâ'if et Mekke, parlent encore la langue classique... Ce sont, au dire des Ḥiḡâzites, des *kahana*, diseurs de bonne aventure et astrologues. Le Chérif de la Mekke les consulte.

que chez eux, dans la plupart des choses. Cette aptitude n'appartient pas à tous les Arabes, mais seulement à des individus d'entre eux, doués de sagacité (*faḡin*) et d'intuitions justes (*mutadarrib az-ḡann*). Et si l'on rencontre cette faculté chez al-Ifranḡ et les peuples de même race de leurs régions, il est possible que cela ait été hérité des Arabes et appris d'eux dans les temps anciens ; car les Arabes se sont déplacés dans les pays ... ; peut-être aussi ces peuples ont-ils appris ces pratiques, après l'avènement de l'Islam, de leurs voisins, les Arabes d'Espagne ... Il est cependant possible que Dieu ait favorisé (*ḡaṣṣa*) d'autres peuples que les Arabes de ce don ..., telles la géomancie (*wuḡûd an-nuḡaḡ*) et la scapulomancie (*an-naḡar fi l-katif*) chez les Berbères ... » ⁽⁴⁾.

Un texte du Ps.-Ḡâhiz ⁽⁵⁾ confirme le précédent et donne aux Arabes une certaine primauté dans la matière. Après avoir noté que tous les peuples ont eu des coutumes (*taṣdrif*) relatives aux pronostics de toutes sortes ⁽⁶⁾, l'auteur constate que « les Arabes sont les plus enclins aux présages ; ils se livrent aux illusions et à de fausses déductions. Cela est mentionné dans leurs vers, leur *zaḡr* et leurs proverbes. Ils prétendent, entre autres, que les djinns et les ogres leur apparaissent et que les premiers les informent des choses futures, par des vers qu'ils voient, entendent et comprennent d'eux ; ils en tirent donc leur connaissance et parviennent à dire vrai [dans l'interprétation] du *zaḡr*, des cris des oiseaux, de la rencontre des bêtes féroces, passant de droite à gauche, de gauche à droite, de face ou de derrière ⁽⁷⁾, de la rencontre du serpent, de la vipère, du ver [de terre] et des insectes, du croassement du corbeau, du roucoulement des pigeons, du sifflement des djinns, du bruit des cailloux, du murmure de l'eau, de l'écoulement des eaux de pluie, de l'observation des nuages, comme [dans l'art] de se faire guider par les astres et de connaître les conditions atmosphériques, les pluies, l'éclair et toutes autres choses semblables qui ne sont connues que des Arabes » ⁽⁸⁾.

1. III, 334 sqq.

2. 'Irâfa, 3.

3. التخیل والفراسة والاستشعار والطيرة والزجر والعرافة.

4. السائح والبارح والجابه والتالي. Cf. infra, p. 440 sqq.

5. ... الزجر وصياح الطير وملاقة الوحش... ولقاء الحية والافعوان والدود والحشرات وصياح الغراب وهدير الحمام وعزيف الجان وصوت الحصى وخرير المياه وطوموم السيول والنظر الى السحاب والغيوم

De ces deux textes découle une double conclusion : Les Arabes pratiquaient la divination intuitive (*kihāna*), sans qu'elle leur fût propre ; tandis qu'ils passaient pour maîtres incontestés dans la divination inductive, avec le long cortège de présages qu'elle comporte.

Cette conclusion est confirmée par des textes de l'Antiquité classique. En effet, Cicéron insiste sur le fait que les Arabes obéissent de préférence aux signes qui leur viennent des oiseaux ⁽¹⁾ et l'historien alexandrin Appien (début du II^e siècle ap. J.-C.), auteur d'un fragment intitulé *Περὶ Ἀράβων μαντείας* ⁽²⁾, dit que les Arabes sont des *θηρομαντικοί*, « respectueux des pratiques religieuses », et des *μαντικοί* « aptes à la divination », et cela à propos d'une aventure qui lui arriva un jour qu'il fuyait le soulèvement juif en Égypte sous Trajan : « Il marchait dans la nuit, conduit par un Arabe, dans la région de Péluse ; par trois fois une corneille cria ; à chaque fois l'Arabe en tira un présage : « Nous nous sommes égarés », « nous nous sommes terriblement égarés », « notre erreur nous a été favorable et nous tenons le bon chemin » ⁽³⁾.

En somme, les Arabes, comme beaucoup d'autres peuples, pratiquaient deux types de divination, l'un intuitif, l'autre inductif. Les diverses techniques divinatoires étaient pratiquées par l'ensemble du personnel cultuel, où aucune ligne de démarcation ne séparait ces deux types.

La diversité des titres pourrait toutefois fournir une indication sur la principale activité du *kāhin* qui les porte. *Kāhin* étant un titre générique, il est précisé par des attributs permettant de broser un tableau plus ou moins complet de ses diverses fonctions et attributions.

والهداية بالنجوم ومعرفة الانوار والامطار والرعد والبرق وما اشبه ذلك ما ليس لغيرهم من الامم.

1. *De divinatione*, I, 41 ; comp. I, 1 ; II, 92 et 94.
2. Éd. et trad. en allemand par E. MILLER, in *Revue Archéologique*, N. S., 19, 1/1869, 101-110 ; repris dans l'éd. de Mendelssohn, II, 1881, pp. 1187-9.
3. Résumé dû à L. ROBERT, *Hellenica*, II/1946, 45 sq. On trouvera dans cette contribution du Prof. L. Robert, intitulée *L'épigramme d'un Arabe à Thasos*, *ib.*, pp. 43-50, les réf. aux textes grecs justifiant le titre d'*ὀλωνοσκόπος*, porté par le père de cet Arabe, originaire du Haurân, édificateur de la stèle (en particulier CICÉRON, *De divin.*, II, 92 et 94 ; PHILOSTRATE, *Vita Apoll.* I, 20 ; PORPHYRE, *De abst.* III, 4 ; *id.*, *Vie de Pythagore*, 11 ; PLIN, NH XXV, 13 ; GALIEN, *Ad Hippocr. de auct. morb.*, I, 15 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* I, 16, éd. Stählin, p. 48 ; THÉODORE, *Graecarum affectionum curatio*, I, 19, éd. Raeder, p. 10).

Rabb

Le premier de ces titres et le plus fastueux est celui de *rabb*. Contre Nöldeke qui en fait une « conception musulmane pour représenter l'aveugle aberration des païens » ⁽¹⁾, Lammens le considère comme un « authentique débris de la gentilité sarracène ». Et il ajoute : « Comme la majorité des récits préislamites, composant la volumineuse collection de l'*Ag[ānī]*, le trait ⁽²⁾ peut être apocryphe. Mais, pour les rédiger, les auteurs ont utilisé de précieuses réminiscences, des bribes littéraires et poétiques, nous faisant actuellement défaut » ⁽³⁾.

La source de ces réminiscences ne devait en être loin ni dans le temps, ni dans l'espace. En effet, dans le royaume de Qatabân, une classe de prêtres-administrateurs, chargés de gérer les domaines de la divinité, sont désignés sous le nom de *r b y*, associé à *shr* : celui qui fait le circuit autour de l'autel ou de la victime, à l'instar de la lune, c'est-à-dire le prêtre ⁽⁴⁾.

Comparée au *rabbī* judaïque et syriaque ⁽⁵⁾, désignant le chef, le détenteur d'une autorité, le maître, et ayant suivi le même processus d'évolution, l'expression *yā rabbānā*, « ô notre maître ! », ne devrait pas faire difficulté. Mais c'est l'expression *yā 'ibādī*, employée par le *kāhin* pour désigner les fidèles, qui pose des problèmes. Elle peut ne signifier que : « ô mes serviteurs ! » ⁽⁶⁾ ; mais elle peut également laisser entendre que, « dans l'exercice de leurs fonctions spéciales, il arrivait à ces officiants de se pénétrer totalement de leur rôle, de se substituer

1. *Der Islam* 5/1914, p. 211 (c.-r. du *Berceau de l'Islam*).

2. Du *kāhin* asdite, appelé *yā rabbānā*, « ô notre seigneur » et répondant *yā 'ibādī*, « ô mes serviteurs ». Cf. *Ag.* 8, 68, 70 ; 10, 15 ; 19, 53 ; IBN QUTAYBA, *Ma'ārif*, 198 ; ĠĀHIZ, *Ḥayawān*, I, 160 (plusieurs exemples).

3. *Culte des Bétyles*, 79 sqq., où l'auteur donne toutes réf. à ce sujet.

4. RYCKMANS, *Religions*, 30.

5. Où l'on trouve les formes suivantes : *rabbī* ou *rabbōnī*, *rabbōlī*, *rabbōnā*, qu'on peut comparer à *mōrī* et *mōrān*, de même sens. Le Coran réagit contre l'usage de cette dénomination donnée par les « gens du Livre » aux membres de leur clergé, rabbins et prêtres (3, 64 ; 9, 31 ; cf. J. CHELHOD, *Note sur l'emploi du mot rabb dans le Coran*, in *Arabica* 5/1953, 159-167). À propos de 'Awf b. Maḥ-lam, lequel, se trouvant devant un roi, s'exclama : *innahū rabbī warabbū l-Ka'ba*, AL-ĠĀHIZ (*Ḥayawān*, I, 160, in fine) dit que c'est un terme de la Ġāhiliyya dont l'usage est tombé en désuétude. Pour ses équivalences en Islam, cf. LAMMENS, *Culte des Bétyles*, 81 sq.

6. *'Ibād* étant le plur. de *'abd*, « adorateur, esclave, domestique, serviteur ». On peut lire également *'ubbād*, plur. de *'ābid*, « serviteur, adorateur, ermite ».

pour ainsi dire à la divinité locale, au point d'en usurper le style proto-colaire » (1). Dans ces conditions, la première expression prend un relief particulier et marque l'élévation du *kāhin* au-dessus du niveau humain.

La conception du prêtre ou de la prêtresse comme « bouche » de la divinité ou « identique » à elle, a existé dans le monde sémitique. Le terme « bouche de tel dieu » désigne les auteurs de certaines lettres de Tell el-Amarna (2).

Dû ilāh

Cet attribut rejoint un autre qui l'explique et le complète. Un poète yaṭribite, Uḥayḥa b. al-Ḡulāḥ, lui-même *kāhin* (3), nomme ce dernier *dû ilāh* (4). Quel sens donner à la particule *dû*? Dans son sens actuel, *dû* signifie *ṣāhib*, « propriétaire, détenteur », et *dû ilāh*, « propriétaire d'un dieu ». Dans ce cas, cette expression équivaut à *lahu l-bayt*, « ayant la garde du bétyle », prérogative du *kāhin* qui est en même temps *sayyid* de sa tribu.

Mais *dû* peut avoir un autre sens, défini par at-Tibrizî dans son commentaire sur *Aṣṣ'ār al-Ḥamāsa* d'Abū Tammām (5). « *Dû*, dit-il, est un terme de la langue de Ṭayy, au sens d'*al-laḍī*, *dāka*; il est indéclinable (6), requiert un antécédent, tout comme *al-laḍī*, et s'em-

1. LAMMENS, *Berceau de l'Islam*, I, 204. Ailleurs (*Culte des Bétyles*, 80), l'auteur pense que la *scriptio plena* de *rabb* est *rabb al-bayt*, « maître du bétyle », « maître du pavillon sacré » (cf. *infra*, p. 325 sqq.); il compare cette dénomination à רבא בתי des inscriptions nabatéennes (JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission*, I, 213, 217, n° 57, 58, 59; E. LITTMANN, *Zu den nabat. Inschriften von Petra*, in ZA 29/1914, 268 sq.).

2. Cf. n° 314-316, où l'auteur s'appelle Pû-Baḥlu, « bouche de Ba'1 »; 255-6, dont les auteurs sont Mut-Baḥlu et Mut-Ba'lu, « l'homme de B'1 » (cf. HALDAR, *Associations*, 79, supra, p. 22, n. 1.). Comp. les cérémonies de l'ouverture de la bouche chez les Assyro-Babyloniens, marquant l'accession du prêtre à la fonction oraculaire : cf. H. ZIMMERN, *Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehtā und Mambūhā der Mandāer*, in Or. St. Th. Nöldeke, II, 959-67.

3. Cf. supra, p. 102 et n. 4.

4. Cf. Ḡamhara' aṣṣ'ār al-'Arab, 125, v. 5, cité ap. GOLDZIEHER, *Abhandlungen*,

I, 18, n. 3 : فهل من كاهن أو ذي اله.

5. Éd. Freytag, Bonn 1828-47, I, 292.

6. يقال هذا ذو ورأيت ذو ومررت بذو. C'est la seule difficulté que soulève ce témoignage ; mais nous pensons que c'est par souci de systématisation grammaticale que *dû* est entrée au nombre des cinq noms dont les désinences casuelles se font encore à l'aide des *matres lectionis*. Comp. ce vers d'un Ṭā'ite cité par Tibrizî : فأن الما' ما' أبي وجدي وبثري ذو حفرت وذو طويت.

ploie pour les deux genres » (1). Comme démonstratif-relatif, *dû* confère à notre expression plus d'un sens, suivant le choix de la copule ou de l'élément verbal sous-entendus. Ainsi, on peut comprendre : « Celui qui a un dieu » et nous rejoignons en cela le premier sens ; mais on peut également comprendre : « Celui qui [est au service] d'un dieu » ou « l'homme d'un dieu ». Déjà le parallélisme avec *kāhin* le suggère, mais d'autres critères l'imposent. En effet, *dû* est ici l'équivalent de 'abd, *ṭaym* ou *imru'*, composantes de noms théophores de l'Arabie préislamique (2) ; ce qui met d'emblée *dû ilāh* au nombre d'un groupe de dénominations cultuelles sémitiques du genre de *šu-il*, *lū-dingir-ra* et *amēl ili*, en accadien, *iš ēlohīm* et 'ebed Yahwe, en hébreu, *mala'āk* et *ēlīm*, en phénicien et ugaritique (3). Toutes ces expressions supposent l'existence d'un lien particulier et intime entre l'homme et la divinité. Il est « son servant », « son messenger », peut-être même « son vicaire ».

Toutefois, en identifiant le dieu avec son sanctuaire — fait courant dans le monde sémitique —, ces expressions désigneraient, en général, « un homme du commun ... qui vit autour du sanctuaire, qui est attaché au sanctuaire ou à un dieu en particulier ... et participe à sa sainteté » (4). Ce rôle correspond à celui du *sādin* en Arabie préislamique.

Sādin

En effet, la *sādāna* est un office qui consistait, à l'origine, dans la garde du sanctuaire ; elle se confondit progressivement avec la *kihāna*. Le *sādin* avait-il un caractère sacerdotal et divinatoire ? W. R. Smith

1. Comp. DE SACY, *Grammaire arabe* 3, Tunis 1904, p. 449.

2. On trouvera une liste de ces noms ap. WELLHAUSEN, *Reste* 2, 2 sqq. ; NÖLDEKE, in ZDMG 41/1887, 707 sqq. Comp., ap. IBN HIŠAM, 76, ce vœu d'une femme jusqu'alors

stérile : ان هي ولدت رجلا أن تصدق به على الكعبة عبدا لها يخدمها ويقوم عليها.

3. Sur le sens de ces expressions, cf. HALDAR, *Associations*, 29 sqq., 126 sq., 181. L'équivalent égyptien semble être *ns*, « appartenant à », dans le sens de « servant d'un dieu » (cf. W. SPIEGELBERG, *Ägyptisches Sprachgut in den aus Ägypten stammenden aramäischen Urkunden der Perserzeit*, in Or. St. Th. Nöldeke, II, 1096).

4. DUSSAUD, in Syria 12/1931, p. 72. Il faut noter que l'expression *kōhēn* 1, « il est rendant hommage à » telle divinité (DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, 224 sq.), désignant à la fois le sacerdoce hébraïque et les sacerdoce étrangers (Ex. 2, 16 : Madian ; I Sam. 5, 5 ; 6, 2 : Ašdod), a ce même sens ; ce qui nous autorise à penser que le caractère sacerdotal n'est pas exclu chez cette catégorie du personnel cultuel.

n'hésite pas à l'affirmer, faisant du *sādin* et du *ḥāḡib* — autre terme désignant le gardien du sanctuaire — les équivalents du *kāhin* (1). En effet, leur principale fonction était d'observer les omens (2). L'équivalence entre *kāhin*, *sādin* et *ṣāḡib al-qidāḡ*, dans le texte relatif à la bélomancie pratiquée devant Hubal (3), est assez significative. Elle résume les étapes d'une dégradation successive subie par la fonction de *kāhin*. Du rang de porte-parole de la divinité, par la voie de l'oracle, il descend à celui de gardien du sanctuaire et finalement à l'anonyme qui secoue les flèches du sort dans le carquois du dieu Hubal.

Il convient cependant de noter que la silhouette du *sādin*, telle qu'elle apparaît à travers la littérature traditionnelle, ne diffère pas essentiellement de celle du *kāhin*. Dans les textes où l'on énumère les qualificatifs ou attributs du *kāhin*, *sādin* figure comme l'un de ces derniers au même titre que *sayyid*, *ʿarrāf*, *ḥāzī*, *nāsīd*, etc., où le luxe de l'énumération ne correspondait pas, dans l'esprit des auteurs, à une véritable différenciation entre ces noms juxtaposés, ni même à une compréhension juste de leurs prérogatives. Sa fonction, à l'instar de celle de *kāhin*, apparaît comme ayant été quelquefois héréditaire et confinée dans une tribu ou famille, servant telle ou telle divinité (4). Étant subordonné à l'existence d'un sanctuaire à garder, ce titre ne devait être en usage

1. *The Prophets*, op. cit., 390. Parlant des principaux sanctuaires du Hiḡāz (al-Ka'ba, al-'Uzzā de Naḡla, al-Lāt de Ṭā'if), IBN HIṢĀM dit : وكانت العرب قد اتخذت مع الكعبة طواغيت وهي بيوت تعظمها كتعظيم الكعبة، لها سدنة وحجاب، وتهدي لها كما تهدي للكعبة (p. 54 in fine) والسدنة الذين يقومون بامر الكعبة (p. 55, l. 10). Dans tout ce passage, le personnel cultuel se réduit au *sādin* et au *ḥāḡib*; le lieu du culte lui-même est appelé *bayt al-masdan*, dans un vers attribué à Ru'ba b. al-'Aḡḡāḡ (ib., l. 11). *Ḥāḡib* et *sādin* occupaient une même fonction; selon AL-ĠĀḤIZ, *Ḥayawān*, I, 160 in fine, *sādin* est un des termes de la Ḡāhiliyya qui ne sont plus en usage; il est remplacé par *ḥāḡib*, pour désigner le chambellan du roi. Toutefois, le philologue égyptien IBN BARRI, dans *Tanbīh al-iddāḡ 'alā ṣ-ṣiḡḡāḡ* (Ḡawḡar), cité in L'A XVII, 69, établit confusément une différence entre ces deux personnages, en disant :

ان الحاجب يحجب واذنه لغيره والسادن يحجب واذنه لنفسه.

2. Cf. *Ag.* 8, 11, 16 sqq., 67.

3. Cf. *Semitica*, 8/1958, p. 54 sqq.

4. Cf. WELLHAUSEN, *Reste* 2, 129; A. FISCHER, in *EP*, s.v. *Kāhin*; E. O. JAMES, *The Nature and Function of Priesthood*, op. cit., 93.

qu'auprès des tribus sémi-sédentarisées, à moins qu'il ne se soit appliqué au possesseur du *bayt* (1).

Par ailleurs, *saddna* et *siyāda* n'étaient pas incompatibles; en effet, Quṣayy, rassembleur de Qurayṣ et réformateur du culte mekkois, cumulait les deux fonctions (2).

En somme, tout concourt à l'assimilation des fonctions du *kāhin* et du *sādin* qui pratiquaient concurremment certaines techniques divinatoires, telles la bélomancie et l'observation des omens. Et, si parfois certains textes semblent établir une différence entre ces deux personnages, cela se limite à des faits d'ordre lexicographique.

Ce cas est loin d'être isolé dans le monde sémitique. Un exemple remontant à une haute antiquité nous suffit : le *n q d*, gardien du temple à Ugarit, est appelé également *r b* et *k h n* (3). Dans la Bible (II Rois 3,4), le roi Meša est appelé *nōqēd*, « berger », titre qui était porté par les devins (4); il figure également sur la stèle portant son nom (datée approximativement de 840 av. J.-C.) et s'applique très probablement à une catégorie du personnel du culte (5).

1. Sur ce dernier point, cf. un ex. ap. IBN SA'D, I, 1, p. 68 : قال عمرو بن مرة الجهيني كان لنا صنم وكنا نعظمه وكنت سادنه فلما سمعت بالنبي

كسرتة وخرجت حتى اقدم المدينة على النبي فاسلمت. Dans les inscriptions sinaïtiques, le gardien du temple est appelé *baytōyā*, « appartenant au bayt (= bétyle) »; cf. MORITZ, *Der Sinaikult*, op. cit., 28. Dans une inscription de Citium (GIS I, 86 A, l. 5), parmi une série de titres sacerdotaux, figurent les *prqm* (= ar. *ḡuḡḡāb*); comp. le « voile » d'Ex. 26, 31 sqq. (cf. LAGRANGE, *Ét. sur les religions sémitiques* 2, 480) et le syriaque *parqē*; ce dernier désigna les chapelles divinatoires portatives, servant à l'obtention des oracles; sorte de chaise où se trouvait la pierre sacrée, le bétyle (cf. W. R. SMITH, in *J. of. Ph.* 13/1885, 281 sqq.).

2. IBN HIṢĀM : فكانت اليه الحجابة... فولي قصي البيت وامر مكة... والسقاية والرفادة والندوة واللوا. Autres cas ap. ĠĀḤIZ, *Opuscula*, 75;

IBN DURAYD, 279 (cf. ib., 119, un *sādin* fort considéré chez les Banū Ḍabba).

3. Cf. Ch. VIROLLEAUD, in *Syria* 15/1934, 241 et 16/1937, 165; DUSSAUD, ib. 22/1941, 101 sqq. Cf. également ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943, p. 87; cf. p. 79, n. 5. Même appellation dans un texte hittite (cf. *Syria*, 21/1940, 151, n. 2).

4. Cf. MONTGOMERY, in *JBL* 23/1094, 94.

5. Cf. 1° l. 30 de cette inscription, éd. par LIDZBARZSKI, *Handbuch*, 415 sq. et LAGRANGE, in *RB* 10/1901, 522 sqq. En accadien, plusieurs termes désignent ce personnage, notamment *ndqidu*, *ri'u*, *kaparru* (cf. HALDAR, *Associations*, 79).

Kāhin et *sādin* représentent donc deux aspects d'une même fonction. Dans la *sadāna*, est souligné davantage le fait de l'attachement du *kāhin* au service d'un sanctuaire, tandis que, dans la *kihāna*, l'indépendance du prêtre-devin par rapport au lieu du culte serait mieux marquée (1).

Hāzī

Le caractère essentiellement libre de la divination arabe permet un rapprochement entre *kāhin* et *rō'oe* qui semble avoir été l'ancêtre primitif du *nabl* (2). Observateur d'omens, ce voyant participait également aux rites extatiques ; mais, à l'instar du *kāhin*, il devint de moins en moins extatique. Cette évolution apparaît dans un autre nom qu'il portait et sous lequel il était mieux connu en Arabie : *hozē*, ar. *hāzī*. Le *hāzī* est associé au *kāhin* et lui est assimilé (3). Ses activités s'étendaient à plusieurs pratiques divinatoires, celles mêmes que le *kāhin* exerçait : ornithomancie, physiognomancie, palmomancie, observation divinatoire des astres. Son rôle se réduisait parfois à celui d'un *ḥabīr*, « expert, priseur » (4).

1. C'est pour cette raison que nous préférons la forme *fi'dla*, exprimant l'art de la divination, à *fa'dla*, rendant l'office sacerdotal, comme dans *sadāna*.

2. On trouvera ap. HALDAR, *op. cit.*, 123 sq., un résumé des débats qui ont eu lieu sur les relations entre *rō'oe* et *nabl*. Toutefois, I Sam. 9, 9, ne laisse point subsister d'équivoque : « Autrefois, en Israël, y lit-on, en allant consulter Elohim, on disait : « Venez et allons au voyant (*rō'oe*) ». Car celui qu'on appelle aujourd'hui prophète (*nabl*) s'appelait autrefois voyant ».

3. *الحزاة والكهان* « les *huzāt* sont les *kāhins* » (ABŪ ḤĀTIM AS-SĪGISTĀNĪ, *K. al-mu'ammarn*, éd. Goldziher, *op. cit.*, II, 25) ; *الاطباء والحزاة من الكهان والعرافين* (IBN HIŠĀM, 19, l. 2 ; TABARĪ, I², 914 ; comp. *Ağ.* 20, 7 : *فسأل الأطباء والكهان والعيايف* : « وكان عند كسرى ستون وثلاثمائة رجل من الحزاة، والحزاة العلماء من بين كاهن وساحر ومنجم » (TABARĪ, I², 1009) ; comp. COOKE, *Text-Book*, n° 42, l. 11, où les *hzt* sont associés aux *khn*.

4. *Hāzīr* (ou *hāzir* : *Ağ.* 10, 38, l. 17), désignant le devin chez les Banū Asad (cf. LAMMENS, *Culte des Bétyles*, 87), a le même sens que *ḥabīr*, que S. HOFFMANN compare à חביר (ZATW 3/1883, 92 ; cf. NÖLDEKE, in ZA 18/1904, 96 ; W. R. SMITH, in J. of Ph. 14/1885, 122 sq.). On trouvera de nombreuses réf. sur le *hāzīr* ap. S. HOFFMANN, *loc. cit.*, 92 sq., et HALDAR, *Associations*, 176 sq. Dans un vers, diversément rapporté, d'al-Mumazziq al-'Abdī, cité par BUHTURĪ, *Hamḍa*, éd. Cheikh, in MFO 3, 2, p. 657, n° 441, le *hāzīr*, figurant à côté du *kāhin*, est expliqué, dans une note marginale, par *zāğīr aṭ-ṭayr*, « ornithomancien » ; comp. FREYTAG, *Ein-*

En somme, comme le *sādin*, le *hāzīr* n'est autre que le *kāhin*, vu sous l'angle réduit de certaines de ses prérogatives. C'est probablement un apport du monde araméen (1), où le terme désigne le voyant, le perspicace, le sage, le prophète (2). Dans la Bible également, *haza*, qui désigne en particulier la vision de Dieu (ex. Éz. 24,11), la vraie (Is. 1,1) ou la fausse (Éz. 13,6) vision prophétique, l'observation divinatoire des astres (Is. 47, 13), est le fréquent synonyme ou parallèle de *rd'a* dans le style poétique (3). Or, on sait de quelle grande faveur jouissent les aramaismes dans ce style.

'Arrāf

La connaissance du *hāzīr* semble avoir été, à l'origine, d'ordre visuel ; celle du *'arrāf*, autre titre important du *kāhin*, découle d'une « initiation » intellectuelle aux secrets des dieux et est le résultat et le fruit d'une expérience. En effet, les équivalents accadien et hébreu, *mūdū* et *iiddē'ont* (4), impliquent tous les deux l'idée de connaissance par initiation, idée que contient également la racine ' r f.

La place qu'occupe le *'arrāf*, dans la tradition et le folklore arabes, poussa certains auteurs à établir une distinction formelle entre le *'arrāf* et le *kāhin* : le premier est inférieur au second (5) ; car le *kāhin* pratiquait à la fois la divination intuitive et la divination inductive, alors que le *'arrāf* se limitait à cette dernière.

Qu'est-ce que la *'irāfa* ? « C'est, selon H. H. (IV, 194 sq.), la connaissance des événements futurs en partant de signes contenus dans certains événements présents, et cela par [la découverte] de relations

leitung, 158 sq. Cf. l'expression חזי ענינים, dans une inscription de Citium (CIS I, n° 21, l. 4) que NÖLDEKE, *Phönische Inschrift*, in ZA 9/1894, 403, lit : חזי ענינים, « Zeichendeuter », alors que HALÉVY, in *Revue Sémitique* 3/1895, 183 sq., lit : חזי ענינים, « inspecteurs des puits ».

1. LIDZBARSKI, *Handbuch*, 272.

2. Ces diverses significations sont conservées dans le syr. *hāzōyō* (QARDĀHĪ, *Lubāb* I, 396).

3. Cf. GES.-BUHL, 220 ; GINSBERG, in JBL 57/1938, 209, n. 3. Sur la synonymie entre *kohēn*, *hozē* et *rō'oe*, cf. réf. ap. HALDAR, *Associations*, 104.

4. HALDAR, *op. cit.*, 178 sq., cf. 137. Le syr. *yādū'ō* équivaut à l'ar. *'arrāf* (QARDĀHĪ, *Lubāb* I, 522) ; selon Jacques de Sarūğ (ZDMG 29/1875, 107 sq.), la Synagogue a appris l'art de la divination des enchanteurs (*zōkārē*) et des pythons (*yō-dū'ē* ou *yāddū'ē*, ap. QARDĀHĪ, *Lubāb* I, 347). Les *zōkārē* sont ceux qui invoquent les djinns.

5. Cf. MAS'ŪDĪ, III, 352 sq. ĠĀHĪZ, *Ḥayawān*, VI, 62 : وهو دون الكاهن.

[entre eux] ou de similitudes secrètes⁽¹⁾ ou bien par voie d'assimilation et de liaison, à condition que les deux [points de référence trouvés] puissent être la cause d'un fait unique, ou que le fait présent soit secret et inaccessible, sauf pour quelques individus qui le perçoivent grâce à leurs expériences ou à une aptitude conférée à leurs âmes ... »

Dans la hiérarchie des voyants de l'inconnu, Ibn Haldûn place le 'arrâf au troisième rang, après le prophète et le kâhin. Car la voyance du 'arrâf est le résultat d'une perception indirecte, passant par l'écran opaque des intermédiaires sensibles. « Ils fixent leur pensée, dit-il, sur le fait qu'ils recherchent et le soumettent à l'hypothèse et à la conjecture, partant de principes qu'ils s'imaginent au sujet du rapport [avec le monde supérieur] et de la perception [des choses futures]. Ils prétendent en cela dévoiler l'inconnu ; mais ils s'écarterent de la vérité »⁽²⁾.

Poussant plus loin le décalage entre kâhin et 'arrâf, certains voient dans le premier un prétendu connaisseur des choses futures et des choses cachées, tandis que le second prétend connaître l'endroit où se trouvent des objets volés ou des animaux égarés et des choses semblables⁽³⁾.

Doutté fournit un autre parallèle entre ces deux titres de devin : Le kâhin, de par sa nature, prévoyait l'avenir ; le 'arrâf, lui, pronostiquait, en prenant exclusivement, comme éléments, les paroles et les actes de ceux qui venaient le consulter⁽⁴⁾.

Mais, ici comme ailleurs, la spécialisation divinatoire est obnubilée par l'oubli d'un passé déformé, pour des raisons apologétiques, par les confusions des traditions orales et aussi par l'ignorance d'auteurs vivant loin des faits qu'ils tentent de systématiser.

C'est ainsi qu'à propos du hâzî, nous avons vu Ibn Hišâm⁽⁵⁾ classer ce dernier, comme le *ṭābīb*⁽⁶⁾, dans la catégorie du kâhin et du 'arrâf. L'auteur de *Lisân al-'Arab* va jusqu'à affirmer l'identité totale

1. Comp. QAZWÎNÎ, I, 320 : ونفوس اصحاب العرافة تستدل ببعض الحوادث

على البعض بمناصفة بينها او بمشابهة خفية.

2. I, 196/223. L'auteur reproche à MAS'ŪDÎ (III, 352 sq.) d'être superficiel à ce sujet et de rapporter des faits qu'il n'avait pas vérifiés.

3. Cf. réf. ap. GOLDZIEHER, *Abhandlungen*, I, 25, n. 1 ; HALDAR, *Associations*, 178.

4. *Magie et religion*, 416 (cite QASTALLÂNÎ, VIII, 398).

5. Cf. *supra*, p. 112, n. 3.

6. Cf. *infra*, p. 116.

du 'arrâf et du kâhin⁽¹⁾, tout en donnant au premier terme un sens générique : « Le voyant est dit 'arrâf, de même le sourcier et le médecin, en raison de la connaissance que chacun a de sa spécialité ».

Par ailleurs, la conduite et les procédés du 'arrâf sont identiques à ceux du kâhin. Les quelques exemples qui suivent, le démontreront assez clairement.

'Abd al-Muṭṭalib, aïeul de Mahomet, avait fait le vœu de sacrifier l'un de ses enfants mâles, si leur nombre atteignait dix. Les flèches sacrées de Hubal, divinité cléromantique de la Ka'ba, désignèrent 'Abdallâh, le père de Mahomet, pour être sacrifié. 'Abd al-Muṭṭalib y était décidé ; mais il en fut empêché par les Qurayšites qui craignaient que cela ne devienne coutume. On le conseilla d'aller voir une 'arrâfa du Ḥiğâz qui avait un *tābi'*, « esprit familier ». Après avoir écouté le récit, elle renvoya les consultants au lendemain, attendant le retour de son *tā i'*. De bon matin, ils vinrent la voir et reçurent d'elle l'oracle qui devait sauver la vie à 'Abdallâh⁽²⁾.

Ḥalîma, la nourrice de Mahomet, montra ce dernier à un 'arrâf de Huḍayl, que les gens venaient consulter pour leurs garçons, à la foire de 'Ukâz. L'ayant examiné, le 'arrâf engagea la foule à le tuer, voyant en lui le futur destructeur des idoles. Sa nourrice réussit à s'enfuir avec lui à temps⁽³⁾.

Un 'arrâf explique comment il a deviné que le consultant venait l'interroger sur un prisonnier et sur le sort qui l'attendait : « Quand on m'interroge sur un sujet, je regarde devant moi, à droite et à gauche ; si je saisis quelque rapport ou quelque similitude entre le sujet et ce que je vois, ma réponse s'en inspirera. Par exemple, quand tu as posé ta première question, j'ai regardé [devant moi] et j'ai vu une outre portée par un marchand d'eau ; je me suis alors dit : « La question porte sur un prisonnier ». Puis, après ta seconde question, j'ai vu que cette même outre avait été vidée et que le marchand d'eau la portait sur l'épaule ; je me suis alors dit : « Il sortira de prison et sera couvert d'honneur »⁽⁴⁾.

1. XI, 142 : ويقال للحازي عراف وللقناني عراف والطبيب عراف . لمعرفة كل منهم بعمله والعراف الكاهن .

2. IBN HIŠÂM, 98 sq. ; ṬABARÎ, I³, 1077 sq.

3. IBN SA'D, I, 1, p. 98 ; cf. *ib.*, 109, où le même fait est attribué par l'auteur à un kâhin.

4. QAZWÎNÎ, I, 322.

Le dernier trait que nous rapporterons sur le 'arrâf, lui attribue un pouvoir de guérisseur. En effet, le poète 'Urwa b. Hizâm, malade d'amour pour sa cousine 'Afrâ', pour laquelle la famille cherchait un parti plus avantageux, fut vu étendu sur la route par Ibn Makhlûl, le 'arrâf de la Yamâma (1). Ce dernier s'assit à côté de lui, lui demanda ce qu'il lui était arrivé et s'enquit pour savoir s'il s'agissait d'un délire ou d'une possession démoniaque. « Te connais-tu dans les maladies », lui demanda 'Urwa? Le 'arrâf répondit : « Oui ». Alors, le poète lui expliqua, par des vers diversement rapportés, le mal d'amour dont il souffrait et le supplia de le guérir (2).

On serait porté à n'y voir qu'une image poétique ; mais d'autres textes semblent établir un rapport entre le 'arrâf et le *ṭabīb*, en tant que devin thérapeute (3). Néanmoins, ce dernier appartient plutôt au domaine magique, comme l'indiquent clairement le substantif *ṭibb* et le passif *ṭubba*, respectivement « sortilège » et « être ensorcelé » (4). Le médecin serait l'héritier de certaines prérogatives du magicien, jumelées avec l'art de pronostiquer du devin. Dans un tel contexte, le *ṭabīb* de l'antiquité arabe pourrait être comparé au *medicine-man* des sociétés primitives (5).

1. Ce même 'arrâf est appelé *ap.* Mas'ūdī, III, 352, Rabāh b. 'Iḡla. Voir les var. dans AL-ĠĀHIZ, *Tarbi'*, s.v. Rabāh. L'auteur nous donne les noms de quelques 'arrāfs : *الابلق الأزدي، عراف نجد، والاخلج الدهري وعروة بن زيد الأزدي، ورباح بن عجلة، عراف اليمامة، وكان في نهاية التقدم في الابلق الاسيدي*. Comp. ĠĀHIZ, *Ḥayawān*, VI, 62 : *العرافة والكهانة والاخلج الزهري وعروة بن زيد الاسيدي وعراف اليمامة رباح بن كحلة وهو صاحب المستنير البلقى (!)*.

2. *Aḡ.* 20, 154 et 155 ; Mas'ūdī, III, 353 sq. ; IBN HĀLDŪN, I, 197 (où on lit :

الابلق الاسيدي et رباح بن عجل).

3. Cf. notamment IBN HIZĀM, cité *supra*, p. 112, n. 3. À noter que la racine syriaque *ṭ b b* contient l'idée d'annoncer une nouvelle cachée ou inconnue.

4. On trouve fréquemment *yataṭabbab*, suivi de *yarqī*, unissant ainsi la pratique de la médecine à l'usage des charmes (cf. *Usd*, III, 41) : car on se représentait la maladie comme la conséquence d'une possession par un esprit démoniaque qu'il fallait exorciser (cf. IBN HIZĀM, 188 ; ṬABARĪ, I³, 1810 ; comp. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, 241 sqq.). Médicaments et incantations sont d'utilité égale, puisqu'ils agissent tous grâce à un pouvoir divin (*Usd*, II, 289, 300 ; IV, 400).

5. Sur la médecine arabe à l'époque préislamique, on peut voir MUHAMMAD ZUBAYR ŠIDDIQI, in *Mél. Muḥammad Šāfi'*, II, Lahore 1955, pp. 217-20 ; cf. également K. OPITZ, *Die Medizin im Koran*, Stuttgart 1906 ; comp. A. SICARD, *Prä-*

Plus étroite semble être la relation entre 'arrâf et *šā'ir*. En effet, sur le plan sémantique, *šā'ara* et 'arafa ont une même valeur (1). *Šā'ir*, *kāhin* et 'arrâf avaient une même source d'inspiration : les djinns (2). Mais le *šā'ir* était, à l'origine, le dépositaire d'une science plus magique que divinatoire ; sa parole et ses rythmes visaient l'enchantement (3). Le *hiḡā'* et le *riḡā'*, respectivement satire et élégie, sont les expressions primitives de son pouvoir magique (4). C'est surtout sur le plan tribal que se recoupaient les activités du *kāhin* et du *šā'ir* ; leur connaissance, issue, croyait-on, d'une source commune, guidait la tribu sur les voies du butin et de la guerre. Ils conseillaient, arbitraient, jugeaient, décidaient, qu'ils se confondissent avec la personne du chef ou qu'ils en fussent les conseillers, les louangeurs ou les stimulateurs.

De plus, un même verbe exprime un côté des activités de chacun : *našada*. Il signifie à la fois « rechercher une chamelle perdue » (I et IV), l'une des prérogatives du *kāhin* et du 'arrâf, et « réciter un poème ou une satire » (IV). Cette récitation est en connexion avec la conjuration magique et les serments (5) ; elle est également en rapport avec le mystérieux chuchotement des devins (6). Le *nāšid* finit par être l'équivalent du *kāhin*, comme la fonction du *ḥaṭīb* (7) coïncidait avec celles du *šā'ir* et du *kāhin*.

tiques médicales, superstitions et légendes des habitants de la commune mixte de Takitount, in *Rev. Afr.* 55/1911, pp. 42-63. Sur la « médecine prophétique », cf. *infra*, p. 241 sqq.

1. Tous les deux signifient 'alima ; cf. GOLDZIEHER, *Abhandlungen*, I, 3 sqq.

2. *Id.*, *Die Ginnen der Dichter*, in ZDMG 45/1891, 685 sqq. Les poètes sont appelés *kildāb al-ḡinn*, « les chiens des djinns » (ĠĀHIZ, *Ḥayawān*, VI, 71) ; faudrait-il se contenter du sens apparent de cette expression, ou bien pourrait-on y voir un souvenir de l'antiquité sémitique, attesté dans le titre sacerdotal ou cultuel phénicien *k'elābīm* (cf. DUSSAUD, in *Syria* 12/1931, 72) ?

3. Cf. réf. à ce sujet *ap.* C. BROCKELMANN, *GAL* SI, 19, n. 1.

4. Sur le *hiḡā'*, cf. GOLDZIEHER, *Abhandlungen*, I, p. 1 sqq. ; sur le *riḡā'*, cf. T. KO-WALSKI, *Lā tab'ad* (zur Magie in der Totenklage), in *Ungarische Jahrb.* 15/1935, 488-94 ; N. RHODOKANAKIS, *Al-Ḥansā' und ihre Trauerlieder, ein literarhistorischer Essay*, in *Sitzungsberichte der Wiener Akademie* 147/1904 ; et là-dessus, GOLDZIEHER, *Bemerkungen zu den arabischen Trauergedichten*, in WZKM 16/1902, pp. 307-339.

5. GOLDZIEHER, *Abhandlungen*, I, 25. Sur la *munāšada*, comme formule de serment au début d'une prière de demande, comportant parfois des menaces, et comme rituel religieux, cf. *id.*, *Zauberelemente im islamischen Gebet*, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 304-308.

6. Cf. réf. *ibid.*, p. 306 ; comp. *Is.* 8, 19 : « ... les devins (*iid'ontīm*) qui murmurent et chuchotent ».

7. GOLDZIEHER, *Der Chalīb bei den alten Arabern*, in WZKM 6/1892, pp. 97-102 (résumé en fr. in *Arabica* 7/1960, 16-18).

Pour compléter cette équation, mentionnons ici le *ḥakam*, « arbitre », terme qui désigne l'un des rôles les plus fréquemment joués par le *kāhin*. En effet, paris, litiges et querelles se résolvait en présence d'un *kāhin-ḥakam*, dont la décision revêtait une valeur religieuse et divinatoire. Il rendait son jugement sous forme d'oracle rythmé ; mais, avant qu'on lui soumit l'objet de la consultation, il avait à faire la preuve de sa compétence, en devinant la chose qui lui aurait été cachée ⁽¹⁾. Le recours à l'arbitrage du *kāhin-ḥakam* s'appelait *munāfara* ⁽²⁾ ; la consultation se terminait par un sacrifice ⁽³⁾.

La fonction d'arbitre qu'assumait le *kāhin*, était de même importance que sa fonction de devin. « Les Arabes, nous dit Ibn Ḥaldūn, recouraient aux *kuhhān* pour prendre connaissance des événements futurs et pour demander leur arbitrage en cas de litige ; ils cherchaient auprès d'eux la vérité, issue de leur faculté de percevoir l'inconnu ⁽⁴⁾.

Souvent la qualité d'arbitre supposait celle de *sayyid* ⁽⁵⁾. Ce dernier pouvait cumuler diverses fonctions, notamment celles de *kāhin*, *šā'ir* et *ḥakam*. « Rien de plus ordinaire dans l'antiquité au temps de la préhistoire islamique que la réunion des dignités de *kāhin* et de *sayyid*. Ce cumul entraînait fréquemment comme conséquence de placer un devin ou un de ses collègues dans la cléricature arabe, à la tête des *razzias* » ⁽⁶⁾.

Dans les sociétés peu évoluées, la qualité de chef impliquait souvent des pratiques magiques et divinatoires, ce qui conférait à son autorité

1. Cf. ex. ap. Yāqūt, IV, 969 : 'Abd al-Muṭṭalib avait une propriété qui lui avait été contestée par un Taqafite. Les deux parties se rendirent auprès du *kāhin* de Quḍā'a, Salama b. Abī Ḥayya ; ils s'entendirent pour lui cacher une tête de sauterelle ; il décrivit la chose et en indiqua le nom et la cachette. C'est après cela qu'on lui demanda d'arbitrer entre eux.

2. Le *kāhin* ḥuzā'ite à l'arbitrage duquel eurent recours les deux cousins Hāšim b. 'Abd Manāf et Umayya b. 'Abd Šams, dans leur compétition pour le prestige et la gloire à la Mekke, consacra par un oracle la primauté des Hāšimites sur les Umayyades (IBN SA'D, I, 1, p. 44 ; IBN AL-ATIR, II, 11 ; IBN HİŞĀM, *Mustaṭraf*, 172). C'était une *munāfara* (cf. encore IBN HİŞĀM, 284) ; ailleurs, c'est une *muḥākama* (cf. IBN HİŞĀM, 92, l. 6 : *uḥākimukum*).

3. Cf. *Ağ.* 15, 54, l. 6 ; 55, l. 8 ; 57, l. 15 ; LAMMENS, *Culte des Bétyles*, 61 sqq.

4. I, 196/224 ; comp. II, 178/207.

5. *Ağ.* 15, 73, l. 8 ; mais un *ḥakam* n'était pas nécessairement *sayyid* (cf. par ex. le cas de 'Amir b. Zārb, ap. IBN HİŞĀM, 78). Primitivement, le rôle du *ḥakam* était de trancher des questions où l'autorité du *sayyid* s'était avérée inefficace (cf. NALLINO, *Sulla Costituzione della Tribù Arabe prima dell'Islamismo in Nuova Anthologia* 131/1893, p. 621 = *Raccolta*, III, 69 sq.).

6. LAMMENS, *Culte des Bétyles*, 106.

un supplément de force et de prestige ; parfois même, l'autorité du chef prenait sa source dans la magie. Mais, dans l'Arabie centrale du VI^e siècle, était élu *sayyid* celui qui, parmi les membres de la tribu, se distinguait par ses facultés d'élocution, de décision et de persuasion. L'Arabe du désert tenait à la sauvegarde de sa liberté et ne se pliait à l'autorité du chef que par raisonnement et conviction ; d'ailleurs le *sayyid* ne disposait d'aucun pouvoir coercitif et ses prérogatives étaient limitées. Son prestige était fonction de sa capacité à s'imposer à ses contribuables par sa sagesse, sa prudence, ses conseils avisés, ses relations avec les chefs des tribus voisines, sa richesse et sa générosité.

Il ne nous appartient pas de nous arrêter ici sur la personnalité du *sayyid* et sur celles des autres dépositaires de l'autorité dans la tribu, tels le *qā'id* et le *ra'īs*, charges militaires dont la durée était celle des hostilités ⁽¹⁾. Car le *sayyid* n'intéresse notre sujet que dans la mesure où il cumulait des fonctions religieuses et divinatoires.

Rôle du *kāhin-sayyid* à la guerre

C'est surtout en temps de guerre que ce cumul prenait de l'importance, car le rôle du *kāhin* y était capital. « Préalablement au départ, puis le long de la route, enfin au cours des opérations, on mettait à contribution leur faculté de divination, le pouvoir mystérieux que tous s'accordaient à leur attribuer » ⁽²⁾.

Les exemples de *kāhins*, consultés avant une expédition militaire ou une *razzia*, sont nombreux dans la tradition ⁽³⁾. Le Jour de la Šafaqa, où l'armée de Kisrā massacra par ruse un grand nombre de Banū Tamīm, les Banū l-Ḥārīṭ b. Ka'b voulurent profiter de la circonstance et attaquer les Banū Tamīm. Leur *kāhin*, Salama b. al-Muḡaffal, les avertit par un oracle que leur tentative de *razzia* nuirait beaucoup aux Tamīm, mais ne serait d'aucune utilité pour eux ; ils lui désobéirent ⁽⁴⁾. Ce fut le deuxième Jour de Kulāb, où les Banū l-Ḥārīṭ furent vaincus ⁽⁵⁾.

Dans la guerre entre les Banū Ḥuḡr et les Banū Asad, le rôle du *kāhin* de ces derniers, qualifié de *rabb*, est capital ⁽⁶⁾. Il annonce, par un

1. Sur ces personnages et leurs prérogatives, cf. l'étude de NALLINO, citée ci-dessus, p. 614 sqq. = *Raccolta*, III, 64 sqq.

2. LAMMENS, *op. cit.*, 43. L'auteur donne plusieurs réf. dont une du poète 'Abd b. al-Abras, attestant les funestes suites que pouvait causer à la guerre le mépris des présages (*Diwān*, II, 2).

3. Cf. par ex. *Ağ.* 19, 79-80 ; 15, 73.

4. IBN AL-ATIR, I, 466.

5. *Yawm al-Kulāb al-Idnt* : *ibid.* 468.

6. Cf. ses oracles in *Ağ.* 8, 65-6 ; cf. 67 ; *infra*, p. 166.

oracle, la victoire de sa tribu et l'assassinat de Ḥuḡr, père du poète Imru' l-Qays, dernier roi de la confédération de Kinda⁽¹⁾.

De par leur fonction, jumelée souvent avec celle de *sayyid*⁽²⁾, de *qā'id*⁽³⁾, de *ra'is*⁽⁴⁾, les *kāhins* semblent avoir été d'humeur belliqueuse. L'auteur de *K. al-Aḡānī* nomme plusieurs d'entre eux qui furent tués à la guerre⁽⁵⁾.

Ce rôle du *kāhin* arabe à la guerre est attesté pour tous ses homologues dans l'aire sémitique. Selon Haldar⁽⁶⁾, en Mésopotamie et chez les Sémites du Nord, les membres des associations cultuelles étaient consultés avant les expéditions militaires; ils accompagnaient l'armée sur le champ de bataille, donnaient des oracles, récitaient des vers injurieux et exécratifs envers l'ennemi, excitaient leurs guerriers aux actes de bravoure; et ainsi ils exerçaient une influence considérable sur le cours des événements. Un sanctuaire portatif⁽⁷⁾, avec images et emblèmes des dieux, était inclus dans les *impedimenta*, symbole de la présence stimulante de la divinité au milieu des combattants.

L'oracle du *kāhin*, en temps de guerre, et ses avertissements portaient principalement des présages, comme cela devait se passer partout ailleurs⁽⁸⁾. Le nom que l'on donnait communément à ces pratiques, était *'iyāfa*⁽⁹⁾. Après sa conversion à l'Islam, le *'arīf* des Azd et leur porte-étendard demanda au Prophète: « Ô Envoyé de Dieu, nous pratiquions la *'iyāfa* dans la Ġāhiliyya; maintenant que Dieu a fait venir l'Islam, que nous ordonnes-tu [de faire]? » L'Envoyé de Dieu lui dit: « Elle n'en est que plus vraie en Islam. Toutefois, personne d'entre vous ne m'empêchera d'entreprendre un voyage »⁽¹⁰⁾!

1. IBN AL-AṬIR, I, 377.

2. Cf. le cas de 'Amr b. al-Ḡu'ayd, *kāhin* et *sayyid* de Rabi'a, tué dans la bataille (*Aḡ.* 15, 76, l. 24).

3. Zuhayr b. Ḡannāb était *sayyid* des Banū Kalb et leur *qā'id* (*Aḡ.* 21, 93 in fine); cf. *supra*, p. 102, n. 5, où nous avons vu qu'il était également *kāhin*, *šā'ir*, *ḥaṭīb*, etc.

4. Mas'ūd b. Mu'attib était à la fois *sādin* et *ra'is* (cf. LAMMENS, *Berceau de l'Islam*, I, 257, 262).

5. 8, 66; 15, 75; 76.

6. *Associations*, 200.

7. Cf. *infra*, p. 141.

8. Pour l'Assyro-Babylonie, cf. ex. in *Arabica* 8/1961, 41.

9. Sur la signification de ce terme, cf. *infra*, p. 432.

10. Le second du *ra'is*.

11. *Usd*, V, 22.

Associations cultuelles

Après ce long exposé sur les attributs du *kāhin* arabe, qui nous a permis de constater l'unité du personnel cultuel dans la diversité de ses attributions, pouvons-nous nous rallier à la thèse de Haldar, affirmant, à la suite de Lammens, l'existence, dans l'Arabie centrale du VI^e siècle, d'associations cultuelles ou de corporations de *kāhins*?

Vue à la lumière du reste du monde sémitique, cette thèse semble s'imposer, car l'existence, dans le passé sémitique, de telles organisations est désormais indéniable⁽¹⁾. Mais, pour le Ḥiḡāz préislamique, les indices fournis par la littérature traditionnelle sont d'une telle fragilité qu'il paraît abusif d'en tirer une pareille conclusion.

Il y a d'abord les familles chargées de la garde des sanctuaires: Ḥuzā'a, Banū 'Abd ad-Dār, Banū Šaybān et Banū Mu'attib⁽²⁾.

En dehors de la garde du sanctuaire, nous savons peu de choses sur le rôle exact de ces familles dans le culte. D'après la tradition, Ḥuzā'a, qui supplanta Ḡurhum à la direction de la Ka'ba, était une fraction de tribu d'origine yéménite qui réussit à expulser de la Mekke ses antiques occupants⁽³⁾. À son tour, elle en fut expulsée par Quṣayy, « l'unificateur » des familles quraysites, dispersées auparavant dans le voisinage de la Mekke, au milieu des Banū Kināna⁽⁴⁾. Avant lui, l'administration du sanctuaire était entre les mains du ḥuzā'ite 'Amr b. al-Ḥārīṭ al-Ḡubšānī et ses descendants, dont le dernier fut Ḥulayl b. Ḥabašiyya, beau-père de Quṣayy. Quant à la présidence du *ḥaḡḡ* (*al-iḡāza*) qui consistait à donner le signal du début des divers rites du pèlerinage, comme la course, les stations entre 'Arafa, Muzdalifa et Minā, et le jet des pierres, elle appartenait aux descendants d'al-Ḡawṭ b. Murr; ce dernier avait été voué au service de la Ka'ba par sa mère ḡurhumite, laquelle ne pouvait pas avoir d'enfant, mais l'avait eu par suite d'un vœu. On les appelait *šūfa*, nom qui, d'après ce que nous connaissons

1. Toute l'œuvre de Haldar tend à le prouver; pour ce faire, il accumula une documentation imposante, s'étalant sur une longue période, allant du début du II^e millénaire av. J.-C. jusqu'à la fin du I^{er} millénaire ap. J.-C., et embrassant l'ensemble du monde sémitique. Si certains détails paraissent parfois abusivement exploités, peut-être en raison des lacunes dont souffre fatalement sa documentation, l'ensemble de son œuvre présente une cohérence digne de louange.

2. Cf. IBN HIŠĀM, 32, l. 1.

3. IBN HIŠĀM, 59, 73.

4. *Ibid.*, 60, 75 sqq.

de leur fonction, signifierait « ceux qui épiaient [le coucher du soleil] pour donner le signal de la course » (1). Quand ils se furent éteints, leur fonction passa par héritage aux Āl Šafwān des Banū Sa'd, qui étaient par leur père les plus proches parents de l'ancêtre de la tribu. À l'avènement de l'Islam, c'était Karib b. Šafwān qui détenait l'*iğāza* (2).

En tête de la procession-flot (*ifāda*) à Muzdalifa, il y avait les Banū 'Adwān ; c'était le plus âgé d'entre eux qui occupait cette fonction. Le dernier, à l'arrivée de l'Islam, Abū Sayyāra, partait à la tête de la foule sur le dos d'une ânesse (3).

Une autre fonction, religieuse et civile à la fois, s'exerçait à la fin du *ḥağğ* : la *nasā'a*. Elle consistait à désacraliser l'un des quatre mois sacrés pour sacrifier à sa place un mois non sacré. Cela était dû à l'intercalation, tous les trois ans (4), d'un mois supplémentaire pour rétablir une certaine harmonie entre le calendrier solaire des foires saisonnières et le calendrier lunaire du *ḥağğ* (5). La fonction de « teneur du calendrier » (*nāsi'*) appartenait aux Banū Fuqaym ; le premier d'entre eux qui ait instauré cette pratique, était surnommé *al-qalammas* pour son ingéniosité et sa grande science (6).

Rien dans ces charges familiales ne laisse soupçonner l'existence d'une quelconque association ou corporation assumant des fonctions cultuelles. L'organisation « municipale », mise sur pied par Quṣayy, atteste ce point de vue.

Ayant réussi à évincer les Ḥuzā'a et les Banū Bakr de la direction des affaires de la ville et du sanctuaire, d'abord par la guerre, ensuite par le recours au jugement d'un *ḥakam* qui lui fut favorable, Quṣayy, par un geste de réconciliation, confirma ces familles dans leurs fonctions et en créa de nouvelles bien plus importantes, qui, après lui, passèrent

1. Ce terme qui ne s'explique pas par l'arabe seul, devrait être, à notre avis, comparé à l'hébreu *š f h* (I), « épier, observer attentivement, guetter », et au phénicien et néopunlique *š f (h)*, « devin, observateur d'omens » (cf. réf. ap. HALDAR, *Associations*, 86).

2. IBN HIŠĀM, 76-7.

3. *Ibid.*, 77-8.

4. MAS'ŪDĪ, III, 417. D'après AZRAQĪ, 125, cela avait lieu une année sur deux.

5. IBN HIŠĀM, 29 sqq. ; YĀQŪT, IV, 172 ; AZRAQĪ, 125 sqq. Usage prohibé par Cor. 9, 37 : cf. A. MÖBERG, *An-Nasī'* (Koran 9, 37) in *der islamischen Tradition*, in *Lunds Universitets Årsskrift*, N. S., 27/1931, 54 p. ; comp. MARTIN P. NILSSON, *Sonnenkalender und Sonnenreligion*, in ARW 30/1933, pp. 141-173.

6. IBN HIŠĀM, 30, l. 9. Contrairement à Ibn Hišām qui affirme la permanence de cette charge chez les Banū Fuqaym jusqu'à sa suppression par l'Islam, AZRAQĪ, loc. cit., prétend qu'elle passait d'une tribu à l'autre.

à ses enfants. Ainsi, il assumait la *ḥiğāba* ou *saīdāna*, (garde de la Ka'ba), la *siqāya* (grands réservoirs d'eau en peau qui, à l'époque de Quṣayy, étaient placés dans la cour de la Ka'ba, remplis d'eau potable, provenant des puits et mis à la disposition des pèlerins), la *riḥāda* (impôt annuel sur les revenus dont s'acquittaient les Qurayšites à Quṣayy, afin de donner à manger aux pèlerins dépourvus de moyens), le *liwā'* (conférant le droit de déclarer la guerre et de lever le drapeau à la tête de l'armée) et, enfin, le *dār an-nadwa*, où se discutaient, sous la présidence de Quṣayy et de ses descendants après lui, toutes les questions de politique intérieure et extérieure de quelque importance, et où avaient lieu certains rites, tels le mariage et l'imposition du voile à la jeune fille en âge de se marier. Les caravanes partaient du Dār an-nadwa (1) et y retournaient, et l'on n'entreprenait rien sans prendre préalablement l'avis de Quṣayy (2), dont les ordres étaient suivis comme des prescriptions religieuses, durant sa vie et après sa mort (3).

Deux des fils de Quṣayy, 'Abd Manāf et 'Abd al-'Uzzā, avaient acquis gloire et fortune du vivant de leur père ; 'Abd ad-Dār était le moins prospère d'entre eux. Quṣayy lui donna pour héritage tous les privilèges dont il jouissait dans la cité, probablement afin de sauvegarder l'unité et la force du pouvoir de sa famille. Après sa mort, les deux premiers se ligüèrent contre le troisième pour lui enlever ces privilèges. Toute la Mekke fut divisée en deux clans qui allaient en

1. LAMMENS, *Culte des Bétyles*, 95, pense que cette salle de réunion était un ancien sanctuaire et le lieu de sépulture de Quṣayy.

2. Ce personnage semi-léendaire avait été élevé en territoire gréco-gassânide où sa mère avait abouti à la suite d'un second mariage avec un quḏā'ite. Hartmann décèle dans son nom une origine nabatéenne (ZA 27/1912, 45 sqq.) ; un vers du K. al-Ağdnī (18, 52) semble étendre cette origine nabatéenne aux Qurayšites, ou

du moins, établir une certaine affinité entre ces derniers et les Nabatéens : من

إي ثنية طلعت قريش وكانوا معشرا متنبطينا. Dans sa lutte contre Ḥuzā'a, il semble avoir été soutenu par les Byzantins (cf. LAMMENS, *La Mecque à la veille de l'Hégire*, in MFO 9, 2/1924, 364 sqq., citant Ibn Qutayba ; حارب

خزاعة وإعانه قيصر عليها). Plusieurs indices démontrent l'intérêt qu'avaient ces derniers pour l'Arabie qui les séparaient des Persans, et les princes arabes étaient fascinés par l'éclat de la civilisation occidentale. Il est dit de Ḥassān b. Tubba' (ou Tubbān) qu'il est allé jusqu'à Rome (Ağ. 20, 7-9).

3. Sur ces institutions établies par Quṣayy et sur son œuvre d'urbaniste à la Mekke, cf. IBN HIŠĀM, 75 sqq. ; IBN SA'D, I, 1, pp. 39-41 ; ṬABARĪ, I³, 1095 sqq. ; AZRAQĪ, 66.

venir aux mains, quand une proposition fut acceptée par les frères ennemis : *hiğāba*, *liwā* et *nadwa* furent laissés à 'Abd ad-Dār, alors que *siğāya* et *riğāda* passèrent à 'Abd Manāf. Cet accord qui sauva la paix à la Mekke, resta en vigueur jusqu'à l'avènement de l'Islam (1).

Tout cela prouve que l'autorité civile et religieuse à la Mekke était entre les mains d'une famille ou fraction de famille ; elle se transmettait par voie d'héritage, sans l'intervention d'aucune consécration à caractère religieux. Dans cet ordre des choses, il n'y avait pas place pour une association cultuelle qui serait composée soit d'individus appartenant à plusieurs familles ou tribus, soit de personnes vouées au culte ou spécialisées dans diverses branches de la divination.

Il en fut de même pour les autres grands sanctuaires de l'Arabie. Les Banū Šaybān étaient les *sadana* et les *huğğāb* d'al-'Uzzā à Naḥla ; les Banū Mu'attib, de Ṭaqīf, étaient ceux d'al-Lāt à Ṭā'if. Manāt était servie par les Aws et les Ḥazrag à Qudayd et Dū l-Ḥalaṣa par les Daws, les Ḥaṭ'am et les Bağīla à Tabāla (2). Le facteur généalogique jouait seul ou, du moins, en priorité, dans la désignation à la fonction de servant de telle divinité ou de tel sanctuaire ; il se peut que le choix de la personne, satisfaisant déjà aux conditions généalogiques, soit en rapport avec ses aptitudes à la divination ou que la personne désignée, selon les règles de la succession, s'applique à se consacrer à l'exercice du culte et à l'acquisition des facultés divinatoires. La proximité du sanctuaire et les pratiques cultuelles incitaient à l'exercice de tout ce qui a un rapport quelconque avec les dieux et la confiance que le peuple met dans de telles personnes, investies de l'autorité religieuse, n'en constitue pas moins pour elles un stimulant décisif.

Dans l'organisation tribale, à l'échelle du nomadisme, le caractère familial et héréditaire, dans la garde du bétyle de la tribu, n'en est pas moins manifeste. L'expression *lahum* *l-bayt* ou *lahu l-bayt* s'appliquait à une famille ou à un individu qui détenait le privilège de la garde du bétyle (3). Dans l'état actuel des textes, ce qualificatif ne s'applique d'aucune manière aux membres d'une association cultuelle. En aurait-il été autrement ? Quelques indices ont poussé Haldar à le croire.

1. IBN HIŠĀM, 83-85.

2. *Ibid.*, 55 sq.

3. Cf. ex. ap. LAMMENS, *Culte des Bétyles*, 82 ; GOLDZIEHER, *Abhandlungen*, II, 25 ; *supra*, p. 108 ; *infra*, p. 132 sqq.. Le testament (*waṣīyya*) du chef de la tribu comprenait principalement la désignation du *waṣīyy* qui aurait la garde du bétyle de la tribu (cf. ex. in *Ağ.* 13, 65 ; LAMMENS, *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, Beyrouth 1928 (1^{re} éd. in BIFAO 17/1920, 39-101), p. 200).

Tout d'abord, la rare appellation d'*Ibn al-Kāhin* (1) ; il y voit une désignation du prêtre comme membre d'une corporation ; à son avis, l'aspect généalogique est secondaire par rapport à celui de « famille sacerdotale ». Cette explication est renforcée par l'interprétation qu'il donne à *Bandt Ṭārtq* (2), qui, pour nous, n'est autre chose qu'une image issue du rôle divinatoire que jouaient les femmes dans l'armée partant en guerre (3). Quant à *ibn* et *bint*, dans les deux exemples cités, leur sens généalogique éclate aux yeux ; s'ils devaient avoir une signification plus précise, ils mettraient en relief le caractère transmissible de la divination qui passerait du père au fils (4).

Plus pertinente serait l'expression *hādā min ihwān al-kuhān*. Selon Haldar, elle devrait se traduire par « celui-ci appartient à la confrérie des devins » ; mais le contexte traditionnel dans lequel est employée cette expression (5), nous porte à lui conférer un sens péjoratif ; elle signifie, par conséquent, « celui-ci fait partie de la clique des devins » (6).

Les Hums

Le seul groupement à caractère religieux de l'Arabie des VI^e-VII^e siècles est celui des *Hums* (7). Formé sur l'initiative des Qurayšites,

1. Qui se rencontre dans TABARĪ, II, 1813, l. 2 sq., à propos de Šiqq (absente du récit d'IBN HIŠĀM, 9 sqq.) et dans *Ağ.* 8, 68, l. 5 : Ibn al-Kāhin al-Asdī (cf. LYALL, *The Dhwān of 'Abd b. al-Abras*, Leyde 1913, p. 2). HALDAR, *Associations*, 193, y voit un équivalent de *mār*, dans l'expression assyro-babylonienne *mār amēl bdrē*, et de בן־הנביא dans בן־הנביא.

2. HALDAR, *op. cit.*, 191.

3. Cf. *supra*, p. 99.

4. L'existence de familles ou de tribus célèbres dans l'interprétation de telle ou telle catégorie de présages est confirmée par les textes (cf. MAS'ŪDĪ, cité *supra*, p. 104). L'expression de *Ağ.* 2, 94, l. 3 : *bayt 'iyāfa wa-qiyāfa*, en est la meilleure preuve.

5. Cf. WENSINCK, *Concordance*, I, 35.

6. Le texte de MAS'ŪDĪ (III, 394 sq.) auquel Haldar fait allusion et où il est question de Saṭṭh et de ses frères, est bien loin de servir sa thèse ; en effet, MAS'ŪDĪ venait de dire que « le premier qui ait pratiqué l'art de la divination (*kihāna*), fut Saṭṭh » ; puis, le fait qu'il dormait avec ses frères, en l'absence du reste de la tribu, implique l'idée de famille. Enfin, ses frères, réveillés par son cri, écoutent passivement son avertissement et refusent d'y croire. Comp. IBN HIŠĀM, 346 *in fine*, où le terme *ihwān* est employé pour désigner les émigrés groupés autour de Mahomet, lors de son arrivée à Médine.

7. والاحسي الشديد في دينه, nous dit AL-AZRAQĪ, 122, du verbe *ḥamisa*, « être zélé », qu'il faut comparer à l'héb. חָמַס, contenant l'idée d'un zèle

il comprenait : Kinâna, Ĥuzâ'a, Aws et Ĥazrağ, Ġušam, Banû Rabî'a b. 'Amir b. Ša'sa'a, Azd Šanû'a, Ġađm, Zubayd, Banû Dakwân des Banû Sulaym, 'Amr al-Lât, Taqîf, Ġařafân, al-Ġawt, 'Adwân, 'Allâf, Qudâ'a (1). L'extension de ce groupement, qui se limitait probablement à l'origine aux trois premières tribus, est due d'abord à des alliances matrimoniales ; car les Qurayšites exigeaient que les enfants, nés d'une union entre l'une de leurs filles et un Arabe étranger au groupe, fussent ĥums (2).

Ensuite, les tribus ou fractions de tribus, énumérées ci-dessus, semblent être mêlées au culte et occuper chez elles, à l'instar des Qurayšites ou avant eux à la Mekke, les fonctions religieuses dont la principale était la garde du sanctuaire. C'est notamment le cas des Banû Bakr b. 'Abd Manât de Kinâna et Ġubšân de Ĥuzâ'a qui s'étaient ligüés pour chasser de la Mekke les Ġurhumites et prendre en charge le sanctuaire et le puits sacré qui en constituaient alors les seuls monuments (3). Quand, plus tard, les Qurayšites occupèrent la Mekke, les Kinâna et une fraction des Banû Sulaym partageaient avec eux le culte d'al-'Uzzâ à Naĥla, dont les servants étaient les Banû Šaybân de Sulaym (4). Quant aux Aws et Ĥazrağ et Taqîf, nous avons vu qu'ils desservaient respectivement Manât à Qudayd et al-Lât à Tâ'if (5). Al-Ġawt et 'Adwân détenaient, comme nous l'avons vu, les privilèges de l'iğâza et de l'ifâda (6).

A côté de ces modes d'adhésion collective au groupement des Ĥums, existait la possibilité d'une adhésion individuelle. C'est ainsi que Ha-

violent et oppresseur. Faudrait-il plutôt les comparer aux ĥam'sim, constituant les premiers rangs d'une armée ou les avant-postes d'un camp (Ex. 13, 18 ; Josué, 1, 14 ; 4, 12 ; Juges 7, 11) ?

1. AZRAQI, 122. Cette liste semble avoir été élargie ; car, dans IBN HIŠĀM, 127, se sont joints aux Qurayšites les Kinâna, les Ĥuzâ'a et les Banû 'Amir b. Ša'sa'a (cf. également TIBRIZI, in Ĥamâsa, éd. Freytag, pp. 2-3).

2. AZRAQI, *ib.* : وكانت قريش اذا انكحوا عريبا امرأة منهم اشترطوا . عليه ان كل من ولدت له فهو احسبي على دينهم . La mère des Banû 'Amir b. Ša'sa'a était qurayšite (YĀQŪT, IV, 621).

3. IBN HIŠĀM, 52.

4. *Ibid.*, 55, l. 2 sqq.

5. *Ibid.*, l. 13 sqq. Cette liste laisse supposer que ces tribus associées adoraient les trois divinités dont les sanctuaires périphériques risquaient de nuire à la Ka'ba. L'une des conséquences de cet accord aurait été leur intégration au culte mekkois, à côté de Hubal.

6. *Ibid.*, 76 sqq. ; *supra*, p. 122.

wâzin b. Mansûr b. 'Ikrima, des Qays 'Aylân, y adhéra pour réaliser un vœu fait par sa mère à la suite d'une grave maladie qu'il eut (1).

Que savons-nous de l'origine, des buts et des caractéristiques de ce mouvement (2) ?

« Est-ce avant l'Année de l'Éléphant ou après », se demandait Ibn Ishâq, que les Qurayšites en ont pris l'initiative (3) ? Azraqî, résumant tous ceux qui l'ont précédé, fait de ce mouvement de « Zélotes » une conséquence du grave danger que constitua, pour la Mekke et son sanctuaire, la menace d'invasion d'Abraha, vice-roi d'Éthiopie. Se trouvant impuissants à se défendre et délaissés par les autres tribus arabes qui, non seulement n'opposaient plus aucune résistance à l'envahisseur, mais aussi lui indiquaient le chemin de la Mekke, afin de le détourner de leurs propres sanctuaires (4), les Qurayšites eurent l'idée de former une « association pour la défense et le respect du territoire sacré (ĥaram) », dans le but d'assurer les moyens de défense en cas de danger, mais surtout pour canaliser toutes les forces religieuses de l'Arabie vers le sanctuaire mekkois, au détriment des autres sanctuaires arabes. C'était la continuation de la politique inaugurée par Quşayy, tendant à faire du pèlerinage mekkois le point de ralliement de toutes les tribus arabes.

Mais, pour garder la haute main sur les affaires de la Mekke et l'organisation du pèlerinage, les Qurayšites divisèrent les Arabes en « purs » (ĥums) et « impurs » (ĥilla). Les premiers étaient, à l'origine, les habitants du territoire sacré ; mais ils admirent dans leur cercle, par le jeu des alliances, un certain nombre de tribus ou clans habitant en dehors du ĥaram. Pour s'imposer et, à la fois, se distinguer aux yeux des Arabes, lors de l'accomplissement des rites du ĥağğ, ils s'arrêtaient à la limite du territoire sacré, renonçant ainsi à la station de 'Arafât.

Ce n'était pas là le seul signe distinctif des Ĥums. Quand ils étaient en état de sacralisation (iĥrâm), ils n'avaient pas le droit de préparer ni de consommer du fromage, du beurre et de la crème ; ils ne pouvaient ni filer ni tisser le poil et ne devaient pas rentrer sous une tente en poil,

1. AZRAQI, 123.

2. On peut voir particulièrement à ce sujet le récit détaillé d'AZRAQI, 118 sqq. ; IBN SA'D, I, 1, p. 41 ; IBN HIŠĀM, 126 sqq. ; YĀQŪT, IV, 621 ; IBN AL-ATĪR, I, 328 sqq.

3. IBN HIŠĀM, 126. Ce jalon chronologique est à situer entre 540 et 562 (cf. Ton ANDRAE, *Mahomet*, 31 sq.). Pour JACQUES RYCKMANS, *L'institution monarchique en Arabie Méridionale*, Louvain 1952 (*Bibliothèque du Muséon*, 28), p. 324 sq., c'est la mise en légende d'un événement plus ancien.

4. IBN HIŠĀM, 31 sq.

mais en cuir. Ils s'abstenaient de manger de toutes les plantes du *ḥaram*. Leur respect pour les mois sacrés était très grand ; non seulement ils y respectaient la trêve, mais encore ils évitaient toute violation d'alliance et toute injustice. En outre, ils n'avaient pas à se conformer à l'obligation qu'avaient les *ḥilla* d'entrer et de sortir, en temps d'*ihram*, par une issue, aménagée à l'arrière de leurs demeures, et non par la porte.

Telles étaient leurs exigences envers eux-mêmes. Vis-à-vis des *ḥilla*, ils établirent deux préceptes, l'un d'ordre alimentaire, l'autre d'ordre vestimentaire : Quand ils venaient pour le *ḥağğ* ou la *'umra*, les *ḥilla* ne devaient pas apporter leur nourriture avec eux du dehors, pour la consommer sur le territoire sacré ; ils avaient à manger de la nourriture des habitants de ce territoire, par hospitalité, achat ou tout autre moyen. De plus, ils ne pouvaient pas faire les processions rituelles à la Ka'ba dans les habits qu'ils avaient en pénétrant sur le territoire sacré. Trois possibilités leur étaient offertes : ou bien garder ces habits pour le *ṭawāf*, puis les quitter à la sortie (1), ou bien enlever ces habits et porter des habits pris à des *Ḥums*, par prêt ou par location, ou, enfin, faire les processions tout nus (2). Certaines tribus des Banû 'Āmir le faisaient couramment. Les femmes cachaient leur nudité par des ceintures suspendues aux hanches, ou une chemise fendue, ou bien se couvraient avec les mains, ou même faisaient les processions la nuit, alors que les hommes les accomplissaient le jour (3).

Voilà donc ce que furent les *Ḥums*, tels qu'ils nous apparaissent à travers la littérature traditionnelle. A-t-on le droit de conférer à un

1. *Ibid.*, 128 (comp. IBN AL-ATĪR, I, 328 sq.) : القاهها اذا فرغ من طوافه : ثم لم ينتفع بها ولم يمسها هو ولا احد غيره ابدا فكانت العرب تسمي تلك الشيايب اللقي.

2. Ils disaient (AZRAQI, 125) : لا نطوف في الشيايب التي قارفنا فيها الذنوب.

3. AZRAQI, *ib.* ; comp. IBN HİŞĀM, 128. Ceux qui faisaient les processions tout nus, étaient appelés *ṣarāra* (pour le sg. et le plur.) ; le terme désigne le célibataire ou celui qui n'a pas accompli le *ḥağğ*. L'équivalent hébreu *šerorot* (plur.), auquel répond l'arabe *ṣurra*, désigne des petits paquets ou de petits sacs (GES.-BUHL, 695). Faudrait-il en conclure que ce nom leur avait été donné, parce qu'ils portaient à la main leurs petites bourses ? On sait que Mahomet s'était insurgé contre ces usages ; déjà avant l'hégire, il ne s'arrêtait pas avec Qurayš, mais allait avec les pèlerins à 'Arafa (AZRAQI, 130). Le Coran abrogea les deux préceptes alimentaire (2, 197) et vestimentaire (7, 31-32) et rendit obligatoire l'*ifāda* (2, 199).

tel groupement le nom de « familles cléricales de la Mekke », comme le fait Lammens (1), ou celui de confrérie, souhaité par Haldar (2) ?

Leur rôle a dû être important dans la vie religieuse de l'Arabie, à la veille de l'Islam. En faisant de la Ka'ba le seul grand sanctuaire de l'Arabie, éclipsant ainsi tous les autres, ils n'ont fait que poursuivre la politique inaugurée par Quṣayy (3) et ils en ont récolté les fruits. Leur action, aussi bien religieuse que civile, contribua efficacement à la préparation du succès de l'Islam. Deux paroles, attribuées au Prophète, devaient avoir une résonnance particulière dans leurs oreilles et leurs cœurs : « Oui, je vous demande de dire une seule parole et vous régnerez par elle sur tous les Arabes, et les non Arabes vous seront soumis », aurait-il demandé aux chefs Qurayšites, réunis au chevet d'Abû Ṭālib mourant (4) ; et l'une de ses dernières volontés, alléguée par 'Umar pour le bannissement des juifs de Ḥaybar, fut : « Il n'y aura pas deux religions en Arabie » (5). N'était-ce pas au fond le secret désir des *Ḥums*, pour le prestige de leur ville et sa prospérité ?

Le concept d'« association » et de « corporation » est propre à la civilisation sédentaire ; la Mekke était le seul centre urbain d'Arabie centrale où la réalisation d'une telle chose eût été possible. Mais l'on sent, à travers les préceptes que s'imposaient les *Ḥums*, à quel point les attaches nomades étaient encore solides. En effet, les principales activités du Bédouin, à savoir exploiter les produits laitiers et tisser le poil de chameau, étaient les tabous des jours sacrés du pèlerinage. Les lois de la pureté rituelle qui apparaissent dans les deux préceptes vestimentaire et alimentaire imposés aux *ḥilla*, appartiennent au fonds sémitique commun et étaient bien plus développées en milieu sédentaire.

1. *Culte des Bétyles*, 130 ; cf. MUSJ 11/1926, pp. 138, 163.

2. *Associations*, 190.

3. Parmi les prodiges que demandaient les Qurayšites à Mahomet, pour croire à sa mission, figure le retour à la vie de leurs ancêtres et particulièrement Quṣayy qui était « un maître de vérité » (*Ṣayḥ ṣidq*), afin qu'ils puissent leur demander s'il disait vrai ou non (IBN HİŞĀM, 188 ; comp. *Cor.* 45, 25).

4. Cette parole était : *lā ildhā illā t-Ldh* ; IBN HİŞĀM, 278. Bayḥara b. Firās des Banû 'Āmir b. Ṣa'sa'a aurait compris l'ambition du jeune Qurayšite, cherchant de l'appui auprès des tribus : والله لو اني اخذت هذا الفتى من قريش لاكنت به العرب (*ib.* 283) ; cf. la proposition significative qui lui aurait été faite, à cette occasion, par les Banû 'Āmir.

5. ṬABARĪ, I³, 1590 : لا يجتمعن بجزيرة العرب دينان ; comp. IBN SA'D, II, 2, pp. 35, 36, 44 sq.

Les religions arabes étaient foncièrement conformes aux religions sémitiques, vues cependant sous l'angle du nomadisme. Entre les institutions arabes et celles des Hébreux nomades, telles qu'elles ont été mises en valeur par les études d'E. Dhorme ⁽¹⁾, il y a une identité constante que confirmera particulièrement l'étude des instruments du culte et de la divination, objet du chapitre suivant.

1. Cf. en particulier sa thèse sur « *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, 269 p. À noter qu'au moment où la grande querelle du *panbabylonisme* battait son plein, une voix « pacifique » s'éleva pour affirmer l'influence babylonienne pour ce qui est de la civilisation d'Israël ; quant à sa religion, elle est d'inspiration divine pour le fond et d'origine arabe pour la forme (F. GIESBRECHT, *Friede für Babel und Bibel*, Königsberg 1903).

2. Pour pénétrer autant que possible l'âme du personnel cultuel et divinatoire, il conviendra d'avoir une idée nette de ses conceptions religieuses, des dieux qu'il adorait et des sanctuaires qu'il desservait. Dans ce but, nous avions prévu, à cet endroit, trois chapitres traitant le premier, des conceptions religieuses de l'Arabie ancienne, le deuxième, du panthéon de l'Arabie centrale, et le troisième, des sanctuaires de l'Arabie centrale. Mais ces études rompaient l'homogénéité de l'ensemble et grossissaient démesurément le volume de cette thèse. C'est pourquoi, sur le judicieux conseil de M. Charles Pellat, approuvé par MM. Marcel Simon, René Labat et André Neher, nous avons décidé de publier à part ces trois chapitres. Ils paraîtront prochainement sous le titre : *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire*.

CHAPITRE QUATRIÈME

LES INSTRUMENTS DU CULTE ET DE LA DIVINATION

Pauvreté du mobilier cultuel

Dans la pratique du culte, comme dans l'usage courant, le nomadisme ne permit pas aux Arabes d'accroître le nombre des instruments et des ustensiles. La pauvreté architecturale de leurs monuments sacrés et l'absence quasi totale de mobilier cultuel dans leurs sanctuaires fixes s'expliquent aisément par la sobriété du matériel cultuel, confié à la garde du *kâhin*, dans les tribus en perpétuelle mouvance.

En effet, rien de comparable, dans les sanctuaires arabes, au mobilier cultuel utilisé par les *kôhanim* israélites, de l'époque post-mosaïque, dans l'accomplissement de leurs fonctions sacerdotales. S'il existait auprès des sanctuaires arabes des pierres sur lesquelles les victimes étaient immolées ⁽¹⁾, une fosse pour le dépôt des offrandes ⁽²⁾ et une eau sacrée pour la purification rituelle ⁽³⁾, il n'est nullement question à notre connaissance, d'« autel des parfums » (*Ex. 30,1 sqq.*) — chose surprenante sur un territoire producteur de parfums ! —, de « table des pains » (*Ex. 25,23 sqq.*), de « chandelier à six branches » (*Ex. 25,31 sqq.*), d'ustensiles en bronze, tels des vases pour recueillir les cendres, des pelles, des bassins, des fourchettes et des brasiers » (*Ex. 27,3*), pour l'autel des holocaustes, et des plats, des cassolettes, des coupes et des tasses en or pour les libations (*Ex. 25,29*) à la table des pains, des godets d'or pour les parfums (*Nom. 7,14 sqq.*), des encensoirs (*Nom. 16,17 sq* ;

1. Comp. I *Sam. 14*, 32-35. L'absence, dans les sanctuaires arabes, de l'autel des holocaustes (*Ex. 27*, 1 *sqq.*) n'a rien de surprenant, puisqu'ils ne pratiquaient pas de tels sacrifices.

2. Appelée 'ab'ab ou *gabgab*. Sur ce nom, cf. T. FAHD, *Le panthéon de l'Arabie centrale* ch. II, s. n. (sous presse).

3. Comp. la « cuve d'airain » de la Tente sacrée mosaïque (*Ex. 30*, 17 *sqq.*) et la « mer d'airain » du temple salomonien (I *Rois 7*, 23 *sqq.*).

17,2 sqq.), des trompettes (*Nom. 10,1 sqq.*)⁽¹⁾. D'autre part, les couteaux servant à l'immolation des sacrifices ne semblent faire partie des objets cultuels ni chez les Hébreux⁽²⁾, ni chez les Arabes⁽³⁾.

De quels instruments donc disposait le *kāhin* arabe dans l'exercice de ses fonctions sacerdotales et divinatoires? À cette question, nos sources ne nous permettent de répondre que d'une manière très fragmentaire; car elles ne connaissent de ces instruments que deux de nature toute différente: d'une part la tente sacrée⁽⁴⁾, où étaient déposés les *sacra* de la tribu, symboles divins aussi bien qu'insignes du pouvoir, là où il en existait; d'autre part, l'effet magique du verbe exercé par le moyen d'oracles rimés et cadencés, farcis de termes et d'expressions archaïques ou archaisants, équivoques et polyvalents.

al-Bayt

Arrêtons-nous un moment sur chacun de ces deux instruments et sur les modalités de leur utilisation.

La plus ancienne dénomination de la tente sacrée est, semble-t-il, *bayt*. Ce terme, commun aux nomades et aux sédentaires, s'adapta, au cours de sa longue histoire, à toutes les significations qu'on a voulu lui donner. Appartenant au sémitique commun, il accompagnera toutes les fractions de cette race dans toutes les directions qu'elles prendront. On peut facilement s'en rendre compte en se référant aux lexiques des

1. Il y avait à la Ka'ba, selon AZRAQI, 156, deux cornes qui auraient été celles du bœlier qu'Abraham sacrifia pour Isaac (ou Ismaël). Sur le rôle des cornes dans la tradition cosmogonique musulmane, cf. WENSINCK, *The ideas of the Semites concerning the navel of the earth*, op. cit., 56 sq.

2. Le seul texte biblique qui mentionne le couteau (*maḥkēlēt*), dans un contexte sacrificiel, est le récit du sacrifice d'Isaac (*Gen. 22, 6, 10*). Cette affirmation concerne uniquement le texte biblique. Par ailleurs, le caractère sacré du couteau du sacrifice est bien déterminé dans la tradition rabbinique.

3. WELLHAUSEN, *Reste*², 115, 142, parle de *ḥarba* comme grand couteau des anciens Arabes; comp. l'héb. *ḥerēb*, couteau, épée (GES.-BUHL, 256). Ce terme ne figure, dans ce sens, ni dans T'A, ni dans le récit du sacrifice du Prophète à al-Hudaybiyya, d'après IBN HIŠĀM, 749, et ṬABARĪ, I³, 1549 sq., récit auquel se réfère Wellhausen et, après lui, GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, 553, lequel ajoute: « On peut se servir d'un roseau fendu, mais non des ongles ni des dents ». Cf. BUHĀRĪ, éd. BŪLĀQ, III, 257; WENSINCK, *Concordance*, s. vv. *ḥarba*, *sikkīn*, *midya*; DAMTĀ, I, 450.

4. Sur la portée cosmogonique de la tente comme demeure céleste de la divinité et sur ses rapports avec le sanctuaire terrestre, cf. WENSINCK, *The ideas of the Semites* op. cit., 45.

grandes langues sémitiques, à savoir l'accadien, l'hébreu, l'arabe et le syriaque⁽¹⁾.

C'est l'utilisation religieuse de ce vocable qui nous intéresse. Elle est attestée à haute époque. En effet, l'idéogramme sumérien *Ē*, lu *bi(-i/e)tu*, désignait, en composition avec *-gal*, « grand », le palais du roi et le temple du dieu. Il s'est conservé en acc., surtout dans le premier sens, sous la forme d'*ekallu*⁽²⁾, et dans les autres langues sémitiques, avec prédominance du second sens⁽³⁾. En composition avec *-kur*, « montagne », il a dû désigner, d'abord, les hauts-lieux, puis, les temples qui se sont substitués à eux⁽⁴⁾.

En accadien, *bīt* désigne le temple dans son ensemble et certaines pièces qui le composent, tels la *cella* du dieu (*bīt ili*), la salle du trône, au palais comme au temple (*bīt erši* ou *kussi*), la chambre du trésor (*bīt makkāri*), la chambre secrète (*bīt pirišti*), la salle des ablutions (*bīt rimki*), etc. Ainsi, *bīt* est devenu tellement usuel qu'il était nécessaire de le préciser par un complément déterminatif.

La même évolution se présente en hébreu⁽⁵⁾, comme en syriaque⁽⁶⁾ et en arabe⁽⁷⁾, mais il est certain que *bayt*, surtout avec l'article, conserva toujours un caractère religieux, comme l'attestent particulièrement l'hébreu *ha-b-bāit*⁽⁸⁾ et l'arabe *al-bayt*⁽⁹⁾, désignant tous deux « le sanctuaire » bâti.

Cependant, au stade du nomadisme, *bayt* était suivi, chez les Hébreux comme chez les Arabes, d'*-il*⁽¹⁰⁾; ce composé désignait, à l'ori-

1. VON SODEN, 132-134; GES.-BUHL, 95-98; T'A 1, 4, pp. 54-56; QARDĀHĪ, I, 107-110.

2. VON SODEN, 191 sq. À noter que souvent *bīt* tout seul désigne le temple, et *bīt* accompagné d'*ekallu* désigne le palais (*ib.* 133, col. 1, l. 1 sqq.).

3. Ugarit. *hkl*, héb. et aram. *heykal*, syr. *hayklō*, ar. *haykal*.

4. Cf. VON SODEN, 196: *ekur*, *ekurru*; comp. le syr. *ēggōrō*, (QARDĀHĪ, *Lubdb*, I, 7) et l'ar. *aḡḡār* (T'A 1, 8, l. 9 sqq.) signifiant tous les deux « toit ».

5. Cf. *bēt ha-Elōhīm*, *bēt Yahweh*, *bēt ha-m-melēk*, etc.

6. Où *bayt* est très couramment utilisé comme en accadien et en hébreu, mais aussi chaque fois que l'on veut désigner l'endroit où se fait l'action ou l'instrument par lequel elle est faite: *bēt gawsō*, « abri », *bēt bēsmē*, « encensoir », etc.

7. L'usage du complément déterminatif est fréquent avec *bayt* (cf. *bayt Allāh*, *bayt al-maqdis*, *bayt al-māl*, etc.), mais plus fréquent, dans ce cas, l'usage de l'adjectif (cf. *al-bayt al-ḥarām*, *al-bayt al-'altq*, *al-bayt al-ma'mūr*, *al-bayt al-muqaddas*, etc.).

8. *Michée* 3, 12; *Aggée* 1, 8.

9. *Cor.* 2, 125, 127; etc.

10. *Bēt-El* et *baitl*.

gine, le sanctuaire ambulant, où étaient déposés le symbole et les instruments du culte, et, suivant la tendance courante des nomades, il finit par être lui-même le symbole, l'instrument et l'objet du culte (1).

Cette évolution religieuse est à mettre en rapport avec son évolution matérielle et fonctionnelle. Car, *bayt*, chez les nomades, s'appliquait à toutes sortes de tente, de la plus petite à la plus grande, quelle que fût la matière dont elle était faite. Selon Ibn al-Kalbî (2), « il existait six sortes de *bayt* chez les Arabes : la tente ronde (*qubba*), faite de cuir rouge, la grande tente (*miṣalla*), faite de poil, en forme de baldachin, la tente faite de laine ou de poil (*hibā'*), la tente faite de tissu en poil rayé (*biḡād*), la hutte faite de branchages, la case faite de pierres (3), la « bâche » faite de poil (4), qui en est la plus petite ».

Tout en s'appliquant à l'ensemble de ces formes de tente, *bayt* semble désigner plus particulièrement une tente qui se place, quant à ses dimensions, entre *al-hibā'* (petite tente) et *al-miṣalla* (grande tente); cependant, cette dernière prend le nom de *bayt*, quand elle est très grande et bien décorée (5). L'ordre de grandeur entre *hibā'* et *bayt* ressort du nombre des piliers qui les supportent, à savoir 2 à 3, pour le premier, et 6 à 9, pour le second (6). Mais le *hibā'* semble avoir prédominé dans l'usage profane (7), à tel point que la *qubba*, censée être une grande tente ronde, est considérée comme une partie annexe du *hibā'* (8).

1. Cf. T. FAHD, *Le panthéon de l'Arabie centrale*, ch. I.

2. Cité in T'A 1, 4, p. 54, l. 15 sqq.

3. *قبة حجر*; il s'agit probablement d'un terme d'origine araméenne : cf. le syr. *qēnō* et le dialectal *قن*, désignant un poulailler fait de pierres non taillées superposées et dont le toit est couvert de branches.

4. *سوط من شعر*; ce terme nous paraît inexplicable par l'arabe. Nous l'avons rendu par « bâche » en nous appuyant sur *Gen. 49, 11*, où *sūt* signifie « vêtement » et surtout sur le punique *swyt* qui signifie probablement « rideau » (cf. GES.-BUHL, 540).

5. T'A, 1, 4, p. 54, l. 14 sq.

6. T'A loc. cit., l. 16 sq. Sur les tentes bédouines, cf. A. DE BOUCHEMAN, *Matériel de la vie bédouine, recueilli dans le Désert de Syrie* (Tribus des Arabes Sba'a), *Documents d'Études Orientales de l'Institut Fr. de Damas*, III [Damas 1934], pp. 108-115.

7. T'A loc. cit., l. 18 : *انهم اطلقوا الخباء على البيت كيف كان*.

8. *Ib.*, 1, 3, p. 139, l. 28 : *القبعة من الخباء بيت صغير مستدير وهو من بيوت العرب*.

Bayt, connu en accadien comme « tente » des nomades (1), ne semble pas être totalement ignoré en ce sens chez les Hébreux (2). Mais le terme d'usage sacré et profane que ces derniers emploient pour tente est *ohēl*, correspondant à l'acc. *ālu* et à l'ugaritique, à l'arabe et au sud-arabe *ahl*. *Ālu*, « ville, quartier », produit d'une civilisation sédentaire, n'a pas le sens de tente; il en est de même de l'arabe *āl*, « membres de la famille, alliés », où le *h* est allégé comme en accadien (3), et *ahl* dont la signification essentielle réside dans le fait d'habiter ensemble, dans un même endroit, par suite de liens de parenté, de clan ou d'alliance (4).

Par contre, l'hébreu *ohēl* désigne la tente des nomades et des pasteurs (*Gen. 13,5 ; 18,1 ; Is. 38,12*, etc.) et la tente comme sanctuaire (*Ex. 33,7 ; Nom. 11,24*) et comme demeure de Dieu (*Ps. 15,1 ; 27,5* ; etc.), tantôt seul, tantôt précédé de *miškan*, « demeure » (5).

Nous avons vu que le *bayt* arabe correspond au *bēl* hébreu, en tant que sanctuaire bâti; il s'agit de savoir dans quelle mesure *bayt*, chez les nomades arabes, peut correspondre à *ohēl* chez les nomades hébreux.

Parmi les divers noms donnés à la tente que nous avons énumérés plus haut, seul *bayt* pourrait répondre, quoique dans une très faible mesure, à *ohēl*. En effet, rien ne prouve que *qubba* et encore moins les autres formes de tente, aient eu une fonction religieuse. S'il fallait se fier à la tradition qui nous dit que les anciens Arabes ne se faisaient pas de tentes quadriformes par respect pour la Ka'ba (6), la tente ronde aurait été exclue de l'usage cultuel. Il est vraisemblable qu'elle est devenue progressivement, avec l'oubli de cette tradition et l'expansion de la tente quadrangulaire, l'insigne du pouvoir tribal, de la dignité de *sayyid* et de chef militaire et finalement des maisons aristocratiques, héritières des gloires arabes (7).

1. VON SODEN, 133, col. 1, n. 9.

2. Cf. réf. ap. GES.-BUHL, 95, col. 2, n. 1.

3. Cf. T'A 7, 216, l. 23 : *واصله اهل ابدلت الها همزة فصارت آل* : *توالت همزتان فابدلت الثانية الفا فصار آل وتصغيره أويل وأهيل*.

4. *Ib.*, 217 sq.

5. *Ex. 39, 32 ; 40, 2, 6, 29* ; etc. Pour d'autres sens d'*ohēl* et d'autres réf., cf. GES.-BUHL, 13 sq.

6. Cf. T. FAHD, *Le panthéon de l'Arabie centrale*, ch. III, s. n.

7. Jusqu'à nos jours, la tente ronde et rouge est dressée pour le prince régnant séoudite lors de ses déplacements sur le territoire du royaume. LAMMENS, *Le culte des Bētyles*, 67, n. 1, fait d'*al-qubba' al-ḥamrā'*, léguée par Nizār à Muḍar, le symbole de la prophétie et du califat, et d'*al-ḥibā' al-aswad*, léguée à Rabī'a, le sym-

L'équivalence entre les expressions *rabb al-bayt* et *rabb al-qubba*, telle qu'elle a été démontrée par Lammens ⁽¹⁾, serait due, d'abord, au fait que *bayt* fut une désignation commune de toutes les formes de tente et, ensuite, à l'annexion progressive des fonctions « sacerdotales » et divinatoires à celles du chef. Mais, sur le plan religieux, *bayt*, au sens strict, devait répondre primitivement à la Ka'ba, ancienne tente figée en pierre, afin qu'elle demeure à jamais le privilège unique de la Mekke ⁽²⁾.

Mizalla

La forme du *bayt* a dû être celle de *mizalla*, « baldaquin » ou « pavillon », mais d'une *mizalla* simplifiée, comme le révèle la racine hébraïque et accadienne *ṣ l l* (aram. *ṣ l l*, ar. *ṣ l l*), contenant l'idée d'« ombre » et de « protection contre les rayons du soleil » ⁽³⁾. Elle devait être dressée au milieu du camp à la manière d'un *palladium*, facile à transporter et s'adaptant aux mouvements de la tribu, en temps de paix comme en temps de guerre ou de razzia.

En déplacement et en temps de guerre, ce sanctuaire ambulant, contenant les *sacra* de la tribu, aurait pris plusieurs dénominations :

Markab

Markab ⁽⁴⁾ devait désigner, chez les Bédouins, une sorte de litière (*hawdağ*), en forme de pavillon, placée sur le dos d'un chameau, à la

bole de la condition profane. À notre avis, l'opposition entre tente rouge, de caractère religieux, et tente noire, de caractère profane, est absente de cette légende. Là où *qubba* a un sens religieux, elle semble à prendre pour l'équivalent de *dār*, *ḥimā* et même *ḥibā*, comme dans *Ağ. 19, 79* (cf. HALDAR, *Associations*, 196). Dans les légendes cosmogoniques, *qubba* est plutôt une tente quadrangulaire (*ḥayma*) qu'une coupole (cf. réf. ap. WENSINCK, *The ideas of the Semites concerning the navel of the earth*, op. cit., 43 sq. ; GOLDZIEHER, in RHR 10/1884, 356 : chapelle funéraire, mausolée). Terres et cleux étaient conçus comme des surfaces plates symétriquement superposées.

1. *Le culte des Bétyles*, 82 sqq. et passim.

2. Cf. T. FAHD, *Le panthéon de l'Arabie centrale*, loc. cit.

3. GES.-BUHL, 684. Le traducteur arabe de la Bible emploie cette racine pour rendre l'héb. *sokah*, « hutte (en feuillage), abri contre le soleil », et traduit *ḥāğ ha-sōkōt*, « fête des Tabernacles », par *'īd al-mazāll* : cf. *al-Kitāb al-Muqaddas*, éd. des Pères Jésuites, Beyrouth 1897, *Sifr al-Aḥbār* (= *Lév.*, 23, 34).

4. À le comparer à l'acc. *narkabu* et à l'héb. *merkab* (I Rois 5, 6), on a l'impression qu'il s'agit d'un collectif dont le nom d'unité serait *markaba'* (acc. *narkabtu*, héb. *merkabāh*, syr. *markabō*), inconnu en arabe classique, mais d'usage fréquent en dialecte et dans la langue moderne.

tête de la tribu en marche ou de la troupe des guerriers, et contenant les idoles portatives, sous la garde d'un *kāhin* et au son du tambour accompagnant les danses sacrées exécutées par les jeunes filles affectées par la tribu au service du *bayt* ⁽¹⁾. C'est, du moins, ce qui se dégage des recherches de Lammens sur « Le culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites » ⁽²⁾. Mais les lexicographes arabes ignorent cet usage du *markab* et ce n'est qu'à la faveur de l'hébreu et de l'accadien que nous pourrions lui conférer un sens religieux.

En effet, l'acc. *narkabtu*, tout en désignant le char, en général, est employé pour désigner celui des dieux ⁽³⁾ ; et l'on soupçonne, d'après l'expression *bīt-nar-kab-ti*, désignant la partie supérieure du char ⁽⁴⁾, l'ellipse de *bayt* devant *markab* ; ce qui redonnerait à ce terme sa portée religieuse primitive.

Rekēb et *mērkabāh* ⁽⁵⁾ sont expressément utilisés en hébreu pour désigner le char de Dieu qui, dans *Is. 66,15* et *Habacuc 3,8*, est un char de guerre.

Chez les Arabes de Jordanie, le *merkab* est une espèce de harnachement ayant la forme d'un bateau et qui se place sur le dos du chameau. C'est autour de lui que se déroule la bataille en temps de guerre. « Chaque année, une chamelle est immolée par le cheikh pour le *merkab*, dont les différentes pièces doivent être ointes avec du sang de la victime. Le cheikh prononce les paroles suivantes : « Ô Allah ! Voici la chamelle pour le *merkab*, puisse Abou'z-Zohor le regarder d'un bon œil » ⁽⁶⁾ !

Un ancien voyageur ⁽⁷⁾ raconte : « Quand le sultan du Maroc part à la tête de ses troupes noires pour une importante expédition, il emporte processionnellement et au milieu des plus vives démonstrations de respect — comme jadis l'Arche de l'Ancien Testament — le *Saḥīḥ*

1. Cf. *supra*, pp. 98 sqq. ; 120.

2. Cf. BIFAO 17/1919-20, 39-101.

3. BEZOLD, 255.

4. VON SODEN, 133, col. 1, n. 4, a.

5. GES.-BUHL, 759 et 462.

6. A. JAUSSEN, *Les coutumes des Arabes en pays de Moab*, 173 sq. Le *merkab* est également appelé *dollah* (ib.), équivalent de *mizalla*, « pavillon, baldaquin » (cf. *supra*, p. 136). Comp. MUSIL, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, 575 sq.

7. HÖST, *Nachrichten von Marōkos und Fes*, Kopenhague 1781, p. 238, cité ap. GOLDZIEHER, *Zāhiriten*, 115, n. 1, et de là ap. LAMMENS, *Le culte des Bétyles*, 58.

de Buḥārī. Le livre, renfermé dans un écrin précieux, a sa tente spéciale, laquelle est invariablement dressée à côté du monarque » (1).

Maḥmil

Maḥmil ou *miḥmal*, qui est une espèce de litière composée de deux parties placées d'un côté et de l'autre sur le chameau (2), ne semble pas non plus avoir eu une signification religieuse. Que ce terme désigne le convoi chargé de porter le rideau de soie, envoyé par le souverain d'Égypte à la Mekke, et le palanquin contenant ce rideau, c'est un usage qui n'est pas attesté pour l'Arabie ancienne (3). Le seul sens de *ḥ m l*, susceptible de conférer à ce nom une fonction religieuse, est celui de « charger, attaquer » (4). À l'aide du premier sens et du dernier, on pourrait se représenter le *maḥmil* comme un sanctuaire portatif qui précédait les combattants. Ce qui rejoindrait *bayt* et *markab*.

Éphod

À ces termes, H. G. May, dans une étude intitulée « *Ephod* » and « *Ariel* » (5), ajoute 'uffa, (6) lequel, tel qu'il est lu et tel qu'il est compris, ne nous paraît pas attesté en lexicographie. Il peut s'agir d'un *maṣḍar* de 'aṭafa qui a, comme ḥamala, le sens de « charger, attaquer » (7).

Nous doutons de la portée culturelle de ces termes dans la langue des nomades de l'Arabie centrale préislamique, telle qu'elle nous est parvenue. Au stade où nous prétendons la connaître, seul *bayt* désignait le sanctuaire portatif et l'idole qu'il contenait. La pauvreté de cette langue en termes culturels est patente et l'étude de May que nous venons de citer, nous permet d'en mesurer les déficiences.

1. Sur le culte voué par l'Islam magribin au Ṣaḥīḥ de Buḥārī, cf. GOLDZIEHER *Muḥ Studien*, II, 254 ; LÉVI-PROVENÇAL, *La Recension Maghrébienne du Ṣaḥīḥ d'al-Boḥārī*, in JA 202/1923, 209-233 ; sur le rôle de ce livre dans la rhapsodomancie, cf. *infra*, p. 214.

2. T'A 7, 289, l. 15 : شقان على البعير يحمل فيها العديلان. C'est le fameux al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf qui l'aurait utilisée pour la première fois (*ib.*) !

3. Sur cet usage, cf. J. JOMIER, *Le Maḥmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque* (XIII^e-XX^e siècles), thèse Compl. Paris 1953.

4. Cf. T'A 7, 288, l. 17 : والحملة الكرة في الحرب.

5. Cf. AJSL 56/1939, 44 sqq.

6. Le terme se trouve ap. JAUSSEN, *Les coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 174, comme synonyme de *merkab*.

7. T'A 6, 200, l. 13 : عطف عليه اي حمل وكر. Il est curieux de constater que l'héb. ḥ m l a le sens de l'arabe 'aṭafa, « avoir pitié ».

En effet, nous constatons l'absence, chez les nomades arabes, des trois termes culturels sur lesquels porte cette étude, à savoir *ohél* (1), *ariel* et *éphod*, qui se présentent tous comme *palladia* et comme instruments portatifs du culte et de la divination chez les Hébreux nomades, en dépit des différences qui les séparent, quant à leur forme et quant aux détails de leurs fonctions respectives.

De cette étude de synthèse de May (2), il ressort que la tente est issue du milieu nomade, alors que l'arche appartient à des communautés sédentaires. Si le sens d'*ohél*, *miškan*, *sokah* est clair, celui d'*ariel*, *teraphīm* et *éphod* l'est, par contre, beaucoup moins.

L'*éphod* apparaît tour à tour comme le substitut de l'arche (3), la pochette attachée à la ceinture et contenant les flèches sacrées (4), du fait qu'il est associé aux *Urīm* et *Tumīm* et aux *Elohīm* et *Teraphīm* (5), et l'ornement sacerdotal porté par ceux qui servaient devant l'arche (6).

1. Sur le caractère non culturel de l'ar. *ahl*, cf. *supra*, p. 135.

2. L'auteur utilise les principales études sur la question : T. C. FOOTE, *The ephod*, in JBL 21/1902, 1 sqq. ; W. R. ARNOLD, *Ephod and Ark. A study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews*, Cambridge 1917 (*Harvard Theological Studies*, 3) ; S. FEIGIN, *The Meaning of Ariel*, in JBL 39/1920, 131 sqq. ; K. BUDDÉ, *Ephod und Lade*, in ZATW 39/1921, 1 sqq. ; A. H. GODBEY, *Ariel or the David cultus*, in AJSL 41/1925, 253 sqq. ; E. SELLIN, *Efod und Terafim*, in *Journal of the Palestine Oriental Society* 14/1934, 185 sqq. ; *id.*, *Zu Efod und Terafim*, in ZATW 55/1937, 296-8 ; MAY lui-même avait publié auparavant une étude sur *The Ark - a miniature Temple*, in AJSL 52/1936, 215 sqq. Sur l'ensemble de la question, cf. HALDAR, *Associations*, 130 sqq. ; autres réf. ap. GES.-BUHL, 58 sq.

3. Cf. I Sam. 14, 18 et 23. La similitude du rôle de l'arche et de l'éphod est reconnue par ARNOLD, *op. cit.* et J. MORGENSTERN, *The Book of the Covenant*, in HUCA 5/1928, 1 sqq.

4. Conclusion de T. C. FOOTE, *op. cit.* et de ELHORST, in ZATW 30/1910, 259-76, lequel insiste sur le rôle de l'éphod comme « donneur d'oracle ».

5. I Sam. 14, 38 ; 22, 13 ; etc. ; SELLIN, *op. cit.*, cf. en particulier p. 188 (citée ap. MAY, in AJSL 56, p. 46) ; « Ein Gewandstück, welches dem Gottesbilde umgelegt wurde, um mit seiner Hilfe Orakel von diesem einzuholen, an welchem eine Tasche sass, die von dem Priester geschüttelt werden konnte ». Il ajoute que quand et où la présence de cette image était défendue, le prêtre lévite se serait revêtu de cet ornement, en donnant les oracles, et, quand il n'était pas en usage, il était probablement accroché à un endroit de l'*adytum* (*ib.* p. 192-3). Comp. J. BEWER, *The composition of Judges Chap. 17, 18*, in AJSL 29/1913, 264 sq.

6. I sam. 2, 18 ; 3, 3 ; II Sam. 6, 14 ; cf. BENZINGER, *Hebräische Archäologie*³, Leipzig 1937, p. 344 : « Darnach ist auch der alte Orakelphod wie der linnene Ephod ein Lendenschurz nur viel kostbarer als jener, reich mit Gold durchwoben » (citée ap. MAY, *loc. cit.*, 46, n. 9).

Il est dès lors certain que l'*éphod* servait d'instrument du culte monovalent au début et polyvalent par la suite : il s'agirait d'une étoffe de plus en plus précieuse et de plus en plus agrémentée de fils d'or ⁽¹⁾, qui, à l'origine, servait à envelopper l'idole portative et les instruments auxiliaires du culte, notamment les flèches du sort. Devenu sacré de par son contact permanent avec le sacré, l'*éphod* ne tarda pas à servir de nom à ce qu'il enveloppait ⁽²⁾, d'autant plus que le dieu du nomade a toujours été sans nom ou d'un nom considéré comme trop sacré pour être prononcé par des lèvres humaines. Au fur et à mesure que le nomadisme perdait du terrain devant le sédentarisme, les traditions ancestrales revêtaient de nouvelles formes, afin de pouvoir survivre au progrès. Et voici que l'*éphod* s'adaptait à l'arche qu'il couvrait, puis à l'ornement sacerdotal, par suite de la proximité de l'arche, et toujours avec un certain relent d'archaïsme qui l'associait aux autres vestiges du nomadisme, à savoir les *Urim* et *Tumim* et les *Teraphim*, qui subissaient, eux aussi, les contrecoups de l'évolution sédentaire.

Dans ces conditions, s'il s'avérait que *maḥmil* et *ʿuffa* appartenaient au vocabulaire cultuel du nomadisme, il serait possible de les considérer par rapport à l'*éphod* ; car, *miḥmal* désigne la ceinture ou la bandoulière à laquelle on attache le sabre ⁽³⁾ et *ʿuffa* s'apparente à *ʿiḏāf*, *miʿtaf*, « manteau, sabre, ceinture » ⁽⁴⁾.

1. H. THIERSCH met judicieusement en rapport l'*éphod* et l'*ependyles*, manteau d'Artémis d'Éphèse, décoré des attributs animaux et végétaux de cette déesse, dans *Ependyles und Ephod*, Stuttgart 1937.

2. Par souci de simplification du rôle de l'*éphod* et d'une délimitation précise de sa fonction, May le réduit à un *palladium* contenant les *teraphim*. Il renvoie à *Juges*, 8, 27 (éphod d'Ephura fait par Gédéon des anneaux d'or pris sur les Ismaélites de Madian) et *I Sam.* 21, 10 (l'épée de Goliath « enveloppée dans le manteau derrière l'éphod ») ; 23, 6 *sqq.* (Abiathar apporte l'éphod à David insurgé contre Saül) ; il invoque le parallèle avec la *qubba* d'al-'Uzzā et d'al-Lāt, dont le contenu, dit-il, est comparable aux *teraphim* (= figurines en poterie de la Mère des dieux) à l'intérieur de l'*éphod*. J'avoue ignorer totalement ce parallèle dont les références ne sont pas données par l'auteur (cf. *AJSL* 56, 48 *sqq.*) !

3. *T'A* 7, 289, l. 26 *sqq.* :

المحمل علاقة السيف وهو السير الذي يقلده المتقلد ... كالحميّة ...
والحمالة ... وقال ابو حنيفة الحمالة للقوس بمنزلتها للسيف يليقها
المتنكب في منكبه الايمن ويخرج يده اليسرى منها فيكون القوس في ظهره .
العطاف ... والمعطف ... والرداء ... والعطاف
4. *Ibid.*, 6, 200, l. 23 : السيف لان العرب تسميه رداً .

De même, s'il était admis qu'*éfod* ou *ēfod* dérive de l'arabe *w f d*, dont le sens fondamental est « être en tête, être proéminent » ⁽¹⁾, rien ne s'opposerait à y voir, à l'état primitif, le *bayt*, puis toutes les formes que ce dernier revêtait par la suite : ce qu'on peut schématiser par le passage de la petite tente-*palladium*, à l'arche abritée sous la grande « tente de réunion », à l'étoffe précieuse recouvrant l'arche, à l'ornement sacerdotal et aux autres instruments du culte ayant un rapport direct avec l'arche, tels les *Teraphim* et les *Urim* et *Tumim* ⁽²⁾.

Ainsi, chez les anciens nomades, qu'ils soient descendants d'Ismaël ou d'Isaac, le chameau avançant à la tête de la caravane, en période de transhumance comme en période de *razzia*, aurait porté les *sacra* de la tribu et leur aurait donné son épithète de *wāfid* ⁽³⁾.

Mais, si cette étymologie révèle la position élevée du *palladium* dans le campement comme en tête de la caravane, elle ne laisse rien transparaître au sujet de la matière dont il était fait. Nous croyons en trouver des indices dans un terme au moins aussi ancien qu'*éphod* et qui aurait eu, à notre avis, une évolution semblable à celle que suivit

1. *Ibid.*, 2, 541 : الوافد هو السابق من الابل ... والايقاد الاشراف على الشىء, étymologie proposée déjà par De Lagarde, cité ap. ELHORST, in *ZATW* 30/1910, 264, qui traduit par « als Abgesandter kommen, sich einem Mächtigen nähern ». Comp. l'acc. *apāru* (rac. *f d*) s'appliquant à tout ce qui couvre la tête (VON SODEN, 57) et entrant dans la composition de périphrases servant d'épithètes à Šin, Mardouk, Adad et Ištar (TALLQVIST, *Akkadische Götterepitheta*, Helsinki 1932, 30 *sq.*).

2. Cf. n. précédente. Cette épithète servit de nom propre de personne ; cf. *Nom.* 834, 23 : Efôd, ancien nom changé par les LXX en Souphi (= צופי, nom tribal que NOTH, *Die israel. Personennamen*, n° 1193 et 1195, lit צופי), soit parce qu'il n'était plus en usage, soit en raison de son caractère sacré ; RYCKMANS, *Noms propres*, I, 80 ; VAN DEN BRANDEN, 165 = Huber 774-5. La variante des LXX n'est peut-être pas tout à fait fortuite ; car, il se trouve que la tribu arabe des Banû Šūfa détenait la fonction de l'*iğāza*, consistant à donner le signal des rites du *ḥağğ* (cf. *T'A* 6, 169). Ainsi, il existe une analogie entre le rôle de *wāfid* et celui exercé par les Banû Šūfa à la Mekke.

3. On a signalé le parallélisme entre *f d d* et *t t r f* dans les ll. 4 et 5 de la 1^o col. du poème appelé par Ch. VIROLAUD (*Syria* 15/1934, 305-56) « La mort de Baal ». Cf. SELIN, in *ZATW* 55/1937, 296-8 ; MAY, in *AJSL* 56/1939, 52. Mais il s'agit d'une lecture fort douteuse par suite de l'obscurité de ces deux vers, omis pour cette raison par GINSBERG, in *ANET*, 138. W. F. ALBRIGHT, in *BASOR* 83/Oct. 1941, 39 *sqq.*, leur consacra une note sous le titre de *Are the Ephod and Teraphim mentioned in Ugaritic Literature?* Sa lecture est adoptée par A. HERDNER, in *Mission de Ras Shamra*, t. X (texte)/1963, 32, où l'on trouvera la bibliographie relative à ce poème. Les deux termes sont lus *t t p* et *' i p d k*.

feuillages que les passants renouvelaient quand la saison le permettait. Au fur et à mesure que des centres de ralliement se formaient et que les nomades s'y rendaient au rythme des saisons, des cimetières rupescrotes se créaient tout autour et l'usage d'enterrer les morts à l'ombre des arbrisseaux des déserts subsista pour les inconnus, les hors-la-loi et les traîtres. Mais c'est surtout la mémoire de ceux qui avaient été dévorés par les bêtes féroces qu'on perpétuait par des tas de pierres, jonchés de branches dans l'espoir de river au sol leur âme errante et tourmentée.

Ainsi, *Teraphîm* aurait désigné ces sépultures symboliques auxquelles les croyances populaires attachaient une certaine vertu apotropaïque, comme elles continuent de le faire pour les tombes des *wall* et des marabouts. Auprès d'elles, le voyageur se souvenait des périls qu'il risquait de courir, dirigeait ses pensées vers les dieux dont il implorait la protection, et souhaitait d'être prévenu de ce qu'il devrait éviter ou de ce qu'il devrait accomplir. Dans ce climat psychologique, l'oracle seul pouvait apaiser son esprit inquiet ; les stipes desséchés et les cailloux, déjà revêtus d'un certain caractère sacré, par suite de leur contact avec la sépulture, en étaient les instruments tout indiqués. Ainsi, la bélomancie et la lithobolie, les formes les plus primitives de la mantique, nous permettent d'entrevoir les modalités d'usage du *Teraphîm* comme « donneur d'oracle », tel qu'il est conçu dans *Éz.* 21,26, et *Zach.* 10,2. Sa confusion avec les *Urîm* et *Tumîm* indique qu'il conservait toujours sa fonction de bétyle à oracle ou d'instrument oraculaire, dont l'arabe *ṭ r f* ne semble pas garder le souvenir (1). Toutefois, *ṭ ḏ h*, son équivalent sémantique, dans le sens qui nous occupe, d'où dérive *ʿiḏāh*, nom générique des arbres à épine, donne également, dans le dialecte des Qurayš, *ʿiḏih*, « divination, sorcellerie », et *ʿāḏih*, « devin, sorcier » (2).

Ariel

Pourrait-on démontrer de la même façon l'origine nomade d'*Ariel*, cet autre instrument cultuel hébraïque ? La racine dont il est censé

1. À moins de voir dans le célèbre nom de *Ṭarîfa* (lu plus souvent *Zarîfa*) *al-kādhina* (cf. *supra*, p. 101, n. 6) un vestige de cette antique signification divinatoire. Les multiples onomastiques, formés à partir de *ṭ r f*, ne trouvent leur vraie signification, à notre avis, que par leur mise en rapport avec le *teraphîm* comme tente sacrée ou comme bétyle à oracle. Cf. T'A 6, 177 sqq. : *Ṭarafa*, *Ṭarîf*, *Ṭarîfa*, *Ṭurayf*, *Ṭurayfa*, *Ṭirîf*, *Ṭarāʿif*, *Muṭarrāf*, *Muṭarrîf*, *Ṭurfā*, *Ṭurayfāt*.

2. T'A 9,400, l. 1 sqq.

dériver, est *ṭ r l*, à moins qu'il ne s'agisse d'un nom composé d'une racine *ṭ/w r y/w* et du nom divin *El*, opinion communément suivie par les Orientalistes (3).

La première étymologie part du sumérien *arali* (acc. *arallû*), désignant le « monde inférieur » et particulièrement le « temple » du monde inférieur, représenté comme une montagne, *šad a-ra-al-li* (4). Une telle étymologie fait d'*Ariel* un apport étranger au domaine sémitique, où seul l'arabe possède une telle racine attestée uniquement dans des noms de lieux en Arabie (5).

Par contre, avec *a/w r y*, nous nous trouvons d'emblée dans un contexte sémitique qui permet une explication plausible de ce vieux terme cultuel qu'il nous répugne de considérer comme un emprunt étranger. En effet, l'acc. *aru(m)* ou *eru(m)* signifie « branche, tige », et s'emploie particulièrement pour les stipes des tamariscs et des palmiers (6), comme *ṭ r f* qui donna *Teraphîm*. D'après des formations nominales partant de cette racine, telles que *arûtu*, « corps faisant ombre » (7), et *arîtu* (II), « bouclier, targe » (8), il résulte que ces branches coupées servaient à se protéger de quelque chose. D'autre part, l'évolution d'*arîtu*, fait de bois, de cuir, de métaux (or, argent, cuivre), permet de suivre les diverses étapes par lesquelles passa l'*Ariel* biblique. Ces étapes sont, à notre avis, les suivantes :

L'*Ariel*, comme le *Teraphîm* et l'*Éphod*, devait être en rapport avec l'idole portative des nomades. C'était primitivement les branches couvrant l'idole ; ensuite, il devint une tente en branches, puis en cuir, plus facile à transporter ; il devint, par la suite, un voile en cuir ou en étoffe couvrant les *sacra* de la tribu, puis l'étendard des combattants, du fait de la présence du bétyle ou de l'arche en tête de l'armée.

Après l'unification du sanctuaire israélite, les *ariels* des tribus disparurent progressivement à l'avantage de celui du temple salomonien qui devint le symbole de Yahvé des Armées, à tel point qu'il s'identifia,

1. Cf. réf. et exposé des diverses opinions ap. MAY, in AJSL 56, 52 sqq.

2. VON SODEN, 64.

3. Cf. YĀQŪT, I, 183 : *Arāl* ; 210 sq. : *Urul* (ou *Aral*) et *Dû-Urul* ; 224 : *Arwal*. T'A 7, 305. La rareté de telles racines terminées par *r* et *l* est soulignée par les lexicographes qui en citent quatre en tout : *a r l*, *w r l*, *ḡ r l*, *ḥ r l* (*locis citatis* ; T'A 8, 154 en omet la troisième).

4. VON SODEN, 71.

5. *Ibid.*, 72.

6. *Ibid.*, 68.

dans le style symbolique d'Isaïe, à la ville de Jérusalem elle-même, dont l'étendard allait être brisé par les Assyriens.

Les « ariels de Moab » que l'un des vaillants guerriers de David abat-tit ⁽¹⁾, peuvent bien être les bétyles ou les étendards des tribus moabites. Les *Septante* lisent « les deux fils d'Ariel de Moab », puisque le sens primitif de ce terme rarement utilisé dans la Bible, était déjà, depuis longtemps perdu ⁽²⁾, comme l'atteste *Éz.* 43,15-16, où *Ariel* est devenu le nom du quatrième et dernier étage de l'autel, formant un carré régulier et supportant aux quatre coins les quatre cornes que le prêtre enduisait du sang des victimes. Il nous semble que cette dénomination recèle un vestige ancien. Quand l'arche devint inamovible au temple de Jérusalem, l'*Ariel* qui la recouvrait sur le champ de bataille et qui servait d'étendard, cessa du même coup d'être utilisé. Mais, dans un souci de conservation et d'adaptation des termes cultuels du passé, son nom, considéré comme un dérivé de la racine *a/w r y*, « allumer du feu » ⁽³⁾, fut donné au foyer de l'autel. Ainsi, il aurait été in-

1. II Sam. 23, 20 = I Chr. 11, 22.

2. Comme Éphod, Ariel est attesté une seule fois comme nom propre de personne (*Esdras* 8, 16). Il s'agit d'un archaïsme qui ne saurait être que le symptôme d'un nationalisme renaissant.

3. Cf. *arya*, « faire du feu », in T'A 10, et *warā*, « attiser le feu », *ib.*, 388, ainsi que leurs dérivés, notamment *irra*, désignant le feu lui-même ou l'endroit où il est allumé : وهي حفرة توقد فيها النار وقيل هي الحفرة تكون وسط النار

و هي حفرة توقد فيها النار وقيل هي الحفرة تكون وسط النار ; ce terme prit également le sens de « lieu où on égorge les victimes », c'est-à-dire *al-mu'taqar* (T'A 10, 14). Son plur. *arān* part d'un masc. *ar*, qui signifie *illiqād an-nār* (cf. T'A 3, 11) et qui est équivalent de l'héb. *or* et *ôr*, « feu, lumière », et du syr. *ûrô*, ayant pour racine *a w r* (cf. T'A 3, 22 : *ûwdr*). Or cette racine donna une formation parallèle à Ariel : c'est Uri-El (I Chr. 6, 9 ; 15, 5, 11 ; II Chr. 13, 2). Ce qui nous confirme dans l'idée qu'*ariel* n'appartient pas à cette zone sémantique de la racine (les commentateurs K. Marti et T. K. Cheyne le transforment en Uriel et en font un ancien nom de Jérusalem, explication réfutée par S. FEIGIN, *The Meaning of Ariel*, in JBL 39/1920, 133), mais plutôt à celle encore bien vivante dans la II^e forme *warrā*, « voiler une chose et la montrer sous un autre aspect », et dans l'adverbe *warā*, « derrière » ou « devant », caché au regard ; *warā* est même utilisé dans le sens de *hiḡāb*, « voile » (cf. T'A 10, 389, l. 10 sq. *ab fine*). Cette forme pourrait bien expliquer l'ugaritique *arī*, « parent, allié » (J. AISLEITNER, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, hegg. von O. Eissfeldt, Berlin 1963, 35) dont on se servit vainement pour l'étymologie d'Ariel (cf. MAY, in AJSL, 56, 53 ; HALDAR, *Associations*, 106) ; en effet, *waryy* signifie « hôte » et « voisin » (cf. T'A 10, 390, l. 15 sqq. : الوري ... الضيف وهو وري وبقال الوري الحار

consciemment identifié à ce qu'il enveloppait primitivement, à savoir la pierre sacrée que les nomades enduisaient du sang des victimes et dont les semi-nomades et les sédentaires ont fait un autel sur lequel ils offraient les sacrifices ⁽¹⁾.

Ainsi, l'*Éphod*, le *Teraphim* et l'*Ariel* n'auraient été que des variétés de *bayt* en usage chez les nomades sémites. Avec la sédentarisation, ils seraient devenus les noms de sanctuaires locaux, puis les emblèmes des tribus ou groupes de tribus qui s'en servaient comme *palladia*. Le monothéisme mosaïque, puis la politique d'unification des tribus mise en œuvre par la monarchie en Israël aboutirent à leur effacement progressif et à leur incorporation dans le rituel du culte unifié ⁽²⁾.

Complémentarité des vestiges du nomadisme hébraïque et arabe

De cet examen des données relatives aux instruments matériels du culte, il résulte qu'au stade du nomadisme, on a intérêt à considérer comme complémentaires les restes du nomadisme hébreu et ceux du nomadisme arabe ⁽³⁾. Les textes bibliques n'en auraient enregistré que les pratiques et croyances fortement ancrées dans la mentalité populaire et qui, par la suite, furent progressivement réajustées aux exigences du monothéisme mosaïque. Quant aux traditions orales du nomadisme arabe, fixées par écrit plus d'un millénaire après les textes

(الذي يوري لك النار وتوري له ... ووري عليه بساعده ... نصره

On songea également au hittite *ariya* (rac. *o r d*), « durch Orakel feststellen, zum Gegenstand einer Orakel anfrage machen » (J. FRIEDRICH, *Hethitisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1952, *Indogermanische Bibliothek*, 2. R., p. 29 sq.), et au hurrite *'ari*, « donner », entrant dans la formation de théophores comme Ari-Tešûb, « Don de Tešûb » (comm. d'E. Laroche) ; mais, ni l'une ni l'autre de ces étymologies ne sauraient suffire (les significations fournies pour ces termes par HALDAR, *Associations* 106 sq. et ses sources sont à reviser). Il en est de même de l'étymologie populaire qui rend Ariel par « Lion de Dieu », défendue par GODBEY, *Ariel or the David Cultus*, in AJSL 41/1925 sqq. Enfin, l'*éréllam* d'Is. 33, 7, n'a, à notre avis, rien à faire avec *ariel*. Son explication par l'égyptien *ṛ ṛ ṛ* (= *'ir-ir-'i-ir*), « guerrier », du *Papyrus Anastasi* (cf. A. F. ALBRIGHT, *The Babylonian Temple Tower and the Altar of Burnt Offering*, in JBL 39/1920, 137 sqq.) paraît plausible.

1. Le Harel, « Montagne d'El », nom donné *ib.* au troisième étage de l'autel, marquerait également la portée symbolique de ces désignations des parties de l'autel.

2. Comp. la conclusion de MAY, in AJSL 56, 69.

3. L'existence de survivances arabes dans le culte israélite est reconnue par JULIAN MORGENSTERN, dans son étude sur *The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting*, Cincinnati 1945.

bibliques, elles perdirent beaucoup de leur signification religieuse au contact du monothéisme islamique qui se trouva en face d'un paganisme bien plus affaibli et, partant, bien moins agressif et résistant que celui en face duquel s'était trouvé le monothéisme mosaïque. Toutefois, grâce à ce goût du retour aux sources qu'éprouve chaque peuple aux époques les plus prospères de son histoire, les Arabes des trois premiers siècles de l'hégire se sont appliqués, par réaction contre la *šū'ûbiyya*, à fouiller leur passé païen et à en enregistrer les échos de la bouche des hommes du désert, afin de baser leur grandeur présente sur un passé riche de noblesse et de gloire. C'est au cours de ces récits souvent légendaires que des matériaux anciens, dont l'authenticité n'est pas toujours facile à établir, ont servi à la reconstruction du passé ; car, le conteur, comme le faussaire, s'évertue à trouver pour son récit le cadre authentique dans lequel il est censé se dérouler. Si parfois les conceptions dont font état ces matériaux peuvent être déformées, à dessein ou par l'oubli, erronées ou, du moins, suspectes, l'étude des termes servant à leur expression, termes qui constituent les résultats les plus tangibles du souci du conteur de recréer le climat historique, religieux et psychologique de son récit, présente des chances sérieuses d'aboutir à la vérité historique. À ces chances, on peut ajouter celles que fournit la recherche lexicographique relativement désintéressée à laquelle plusieurs générations d'érudits arabes, n'ayant aucune ouverture sur les autres langues sémitiques, se sont intensément et exclusivement livrés. L'immense richesse de nos lexiques, en dépit de leur limitation au domaine arabe, témoigne de l'étendue et de la profondeur des enquêtes linguistiques, menées par les lexicographes des premiers siècles de l'Islam, sur le terrain du nomadisme qui allait vers son déclin.

L'oracle

Outre la tente sacrée dont la garde et l'utilisation religieuse revenaient au *kāhin*, ce dernier, dépossédé progressivement de ce privilège par la prédominance croissante de l'autorité tribale ou militaire, disposait d'un instrument du culte, d'un autre ordre, grâce auquel il pouvait continuer à faire graviter autour de lui les aspirations religieuses des membres de sa tribu et parfois d'autres tribus où sa renommée serait parvenue. Cet instrument n'était autre que l'oracle, dont il était l'unique détenteur, à l'exclusion, cette fois, du chef de famille et du chef de tribu qui, dans bien d'autres circonstances, partageaient son autorité et usaient de ses privilèges.

L'oracle arabe est, comme la chresmologie grecque primitive ⁽¹⁾, le produit d'une inspiration intérieure provoquée par des signes extérieurs, lesquels servent également à son expression. De tout temps, les signes du langage prédominèrent dans l'expression de l'oracle ; au langage clair, l'inspiré donne des significations symboliques, inaccessibles au commun des gens, rendant nécessaire le recours à une exégèse ardue pour une intelligence, toujours relative et toujours hypothétique, du contenu de l'oracle.

Comme réponse divine à une interrogation humaine, l'oracle pré-suppose l'existence d'un lieu sacré, d'un culte et d'un sacerdoce ⁽²⁾. L'ensemble des indications recueillies chez les Sémites montre qu'à l'origine, du moins, l'inspiration oraculaire était liée aux sanctuaires, qu'ils soient itinérants ou fixes, aux pierres sacrées ou aux autels, qu'ils soient sur les hauts-lieux, sur les chemins ou sur certains sites privilégiés, aux sources et aux arbres sacrés, à des personnes sacrées, qu'ils soient prêtres, prophètes ou devins de toutes spécialités, et à des temps sacrés, tels les fêtes des dieux, les panégyries et les pèlerinages. Mais la charnière de tout ce complexe oraculaire était le dieu inspirateur dont les caractéristiques et les prérogatives commandaient souvent la nature des organes, des instruments et des méthodes de l'oracle.

Oracle officiel et oracle libre

Toutefois, ces éléments paraphernaux aboutirent à modifier le caractère primitif de l'oracle, en le soumettant à une systématisation méthodique qui lui enleva sa marque essentielle d'inspiration libre et spontanée. Cela fut inévitable le jour où l'inspiration devint un office héréditaire. Dès lors, l'oracle officiel tendait à perdre son caractère extatique, tandis que l'oracle libre le conservait, avec un éclat plus ou moins vif, selon les milieux et les époques. L'organisation étatique et monarchique des sociétés admettait de moins en moins que les dieux fassent entendre leur voix hors de l'enceinte du panthéon mis au service du pouvoir central et par d'autres bouches que celles des fonctionnaires attachés aux temples et au palais ⁽³⁾.

1. Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, I, 273, 344 *sqq.*, 350 ; comp. P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes, Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Thèse Paris 1950, 53 *sqq.*

2. BOUCHÉ-LECLERCQ, *loc. cit.*

3. Amos 7, 12-13 ; cf. A. NEHER, *Amos. Contribution à l'étude du Prophétisme*, Thèse Strasbourg 1947 (1950), 76, qui voit dans le v. 12 la servitude des hauts-lieux et leur nationalisation.

La divination, qui est essentiellement une aptitude relevant d'une prédisposition naturelle et d'un tempérament aboutissant à l'expérience extatique par un contact direct avec la divinité, dut prendre un tournant nouveau sous l'action déterminante des civilisations sédentaires : elle se développa et se diversifia en de nombreuses techniques où l'inspiration devint le fait du hasard et des aptitudes occasionnelles des membres des corporations sacerdotales et divinatoires. Cependant, pour remédier à ce manque d'aptitude on fit usage de stimulants de tous ordres, afin d'entrer en extase⁽¹⁾. Ce n'est qu'en cas de guerre, de péril national ou à la demande expresse du monarque, en proie à l'inquiétude, que la voix des devins libres était écoutée et leurs oracles sollicités par l'autorité. Mais le peuple, lui, continuait à mettre en eux sa confiance ; ce fut là le principal facteur de la survie de la divination libre dans les grands royaumes.

En dehors des sociétés fortement structurées, la divination libre, non encore dissociée du sacerdoce proprement dit, n'a pas connu la prospérité et la grande variété des techniques acquises grâce à l'accumulation des expériences collectives, leur fixation par écrit et la continuité dont elles bénéficiaient. De ce fait, la force de l'oracle était fonction, d'une part, de celle de sa source, à savoir le dieu inspirateur, et, d'autre part, du degré d'aptitude de l'inspiré. L'exemple le plus probant et le mieux attesté, à cet égard, demeure la prophétie israélite, dont la source était la foi en un Dieu unique, vainqueur de toutes les divinités qui régnaient avant lui sur la terre de Canaan, et dont les organes étaient de grands inspirés qui éclipsèrent leurs prédécesseurs sur cette même terre.

Expression formelle

L'aptitude du devin n'était pas bien différente de celle du poète. C'est pourquoi poésie et oracle se trouvent intimement liés, dès l'origine. En Grèce, « les prophéties des chresmologues libres et des sibylles étaient toutes versifiées, et les oracles rendus par les pythies l'ont été longtemps »⁽²⁾. En Arabie, le langage rythmé fut la forme nécessaire de la divination chresmologique, alors que partout ailleurs il n'en était

1. Cette vue évolutionniste s'inscrit dans la ligne suivie par J. T. MEEK, *Hebrew Origins* (The Haskell Lectures for 1933-34), New York, 1936 145 sqq. ; cf. HALDAR, *Associations*, 109 sqq.

2. BOUCHÉ-LECLERCQ, I, 365 ; sur les oracles en vers et en prose, cf. réf. ap. AMANDRY, op. cit., 15.

plus que l'ornement. Les oracles assyriens, agencés par des fonctionnaires répondant en langage clair à leur maître, ne semblent pas s'être embarrassés par des soucis d'assonances et de rythmes, bien qu'ils aient eu leur style propre⁽¹⁾ ; il en est remarquablement de même des paroles adressées par Yahwé aux Patriarches⁽²⁾, à Moïse⁽³⁾ et quelquefois aux Prophètes⁽⁴⁾, quoique l'ensemble de leurs oracles se présente sous une forme poétique et symbolique, marquée profondément par la recherche du rythme verbal et du contraste des images⁽⁵⁾.

Mais Apollon a aussi parlé en prose. Il y a eu donc, dès l'origine, à côté de l'oracle versifié, un oracle en prose ; car l'inspiré n'était pas toujours censé avoir l'élocution aisée et le verbe facile. Aussi, exista-t-il, dès l'origine également, un style intermédiaire entre l'oracle versifié et l'oracle en prose : c'est le style rythmé, le seul pratiqué par le *kāhin* arabe.

As-sağ*

As-sağ* désigne, en effet, dans nos lexiques, l'expression formelle de l'oracle. On a voulu y voir une imitation du roucoulement répété,

1. Esarhaddon (680-669), aux prises avec ses frères révoltés, implora les dieux et reçut par l'extispicine cet oracle qui lui redonna confiance : « Va (de l'avant), ne t'arrête pas ! Nous marcherons à tes côtés, tue tes ennemis ! » (Prisme B, trad. A. L. Oppenheim, in ANET, 289). Il est à supposer que les nombreux oracles auxquels il est fait allusion dans le récit des campagnes de son fils Ashurbanipal (668-663) étaient formulés de la même façon ; cf. ex. in ANET, 298 sqq., où l'on trouve les expressions suivantes, non suivies du contenu de l'oracle, mais des noms des dieux qui l'ont donné : « Upon a trust (-inspiring) oracle of..., Upon the (oracle-) command of..., Through an intervention of..., I caught him (= Uate', roi d'Arabie) personally according to the trustworthy oracle of... » Sur les caractéristiques du style des présages, fait de formules stéréotypées consistant en apodoses et protases, cf. HALDAR, *Associations*, 9. J. Nougayrol, dans une lettre datée du 22 juillet 1964, nous dit : « Les devins babyloniens se servent d'une langue claire, courante, peu recherchée, et je ne me souviens pas d'avoir jamais trouvé dans leurs présages les jeux de style que vous me révélez pour l'arabe ».

2. Gen. 6, 13 sqq. ; 7, 1 sqq. ; 9, 1 sqq., 12 sqq. (Noé) ; 12, 1 sqq., 7 ; 15, 1 sqq. ; 17, 4 sqq. ; 18, 1 sqq. ; 22, 1 sqq. ; (Abraham) ; etc.

3. Ex. 3, 4 sqq. ; 4, 1 sqq. ; etc.

4. Is. 7, 3 ; Jér. 1, 1-8 ; 7, 2^a ; 34, 1 sqq., 13 sqq. ; Ez. 2, 1 sqq. ; 3, 1 sqq. ; Jonas 1, 2 ; 3, 2.

5. Cette affirmation se passe d'exemple ; car, il suffit d'ouvrir n'importe quel livre prophétique pour en être persuadé. Citons au hasard le début du savoureux poème d'Isaïe annonçant la chute de Babylone : « Descends, assieds-toi dans la poussière, vierge, fille de Babylone ; assieds-toi par terre, sans trône, fille des Chaldéens ; car, on ne t'appellera plus la délicate, la voluptueuse » (47, 1). Pour plus de détails, cf. infra, p. 157 sq.

saccadé et monotone du pigeon et de la tourterelle ⁽¹⁾, ou du gémissement long et monotone de la chamelle ⁽²⁾. Mais il est reconnu par la tradition que ce terme désigne spécialement les oracles des *kâhins* ⁽³⁾ formulés en courtes phrases rimées, aux cadences rythmées ⁽⁴⁾ et aux vocables recherchés, archaïsants, bizarres et cabalistiques.

Or, au sens le plus ancien, le *sağ* désignait l'état d'extase, comme il ressort de l'acc. *šegû* (rac. *š g* °), de l'héb. *š g* ° et de l'arabe *š g* ° ⁽⁵⁾. En effet, dans l'état actuel des textes, cette racine signifie en accadien « fureur, rage », surtout en parlant d'un chien ; mais, en hébreu, elle sert à désigner l'état d'inconscience, de démence ⁽⁶⁾, et est appliqué particulièrement, comme épithète injurieuse, aux vrais prophètes par leurs ennemis ⁽⁷⁾. L'ar. *š g* °, exprimant couramment l'idée de courage,

1. T'A 5, 370, 1.13 sq. : سجت الحامة اذا رددت صوتها ... سجع الحامة موالاة صوتها على طريق واحد (ib., 10, 194, 1.21).

2. Ibid., 1. 25 : سجت الناقة اذا مدت حنينها على جهة واحدة ; comp. ib., 10, 170, 1.18 : سجت الناقة ... اذا مدت حنينها.

3. Ibid., 5, 370, 1. 10 sqq. : On fait dire au Prophète : اياكم وسجع الكهان et un *ḥadīf* prohibe l'usage du *sağ* dans les invocations et les prières ; ce qu'Azhari explique par le fait que : انما كره السجع في الكلام والدعاء لمشاكلة كلام الكهنة وسجعهم فيما يتكهنون. Sur les *ḥadīfs* relatifs au *sağ*, cf. WENSINCK, *Concordance*, II, 431.

4. T'A loc. cit., 1.3 sqq. : السجع في كلام العرب ان يأتلف اواخر الكلم على نسق كما تأتلف القوافي ... سجع ... نطق بكلام له فواصل كفواصل الشعر من غير وزن.

5. Comp. le syr. *šgô*, « égarer, fasciner, charmer » (QARDĀHĪ, *Lubāb*, II, 511), l'héb. *š g h* (et *š k h*), de même sens (GES.-BUHL, 807 et 825), et, l'ar. *saka'a*, exprimant le ballotement, le doute, l'égarement, l'aveuglement (T'A 5, 376 sq.).

6. Dt. 28, 34 ; I Sam. 21, 16 (appliqué à David simulant la folie en battant du tambour sur les battants des portes et en laissant couler sa salive sur la barbe).

7. II Rois 9, 11 (dit des fils des prophètes dépêchés par Élisée pour oindre Jéhu) ; Jér. 29, 26 (dit de Jérémie par le faux prophète Séméias) ; Osée 9, 7 (utilisé pour reproduire ironiquement les sarcasmes qui accueillaient les menaces des prophètes et les siennes en particulier). Autres réf. ap. GES.-BUHL, 807, s. *šigga'on*, « fureur, démence ».

d'audace, conserve encore, dans certaines de ses formations, l'ancienne signification de « dément, insensé, déséquilibré » ⁽¹⁾.

Ainsi, *sağ* désignait, à l'origine, l'entrée en transe du *kâhin*, l'oracle issu de cet état, puis la forme stylistique de cet oracle. Le fait qu'il était pratiqué plus souvent par des *kâhinas* ⁽²⁾, qu'il servait dans les formules magiques d'imprécations, de déprécations et de charmes et qu'il était censé être compris par les djinns et les animaux ⁽³⁾, indique que son usage remonte à une très haute antiquité. Son origine sumérienne n'est pas exclue, puisque *šugītu*, fém. de *šegû*, emprunté par l'acc. au sumérien, désigne l'hiérodule ⁽⁴⁾ qui devait dispenser l'oracle dans le temple qu'elle desservait.

Ar-rağaz

Suivant I. Goldziher, le *sağ* constitue la préhistoire du mètre poétique arabe ; car le *rağaz*, qui est le plus ancien mètre de la prosodie arabe, n'est, pour lui, qu'un « rythmisch discipliniertes *sağ* » ⁽⁵⁾. Le comte de Landberg conteste cette opinion et affirme que « le *rağaz* et le *sağ* sont aussi anciens l'un que l'autre. Nous les trouvons allant de pair dès le commencement de l'histoire arabe. Ils sont tous les deux une spécialité du peuple arabe, jadis et à l'heure qu'il est. Il y a des tribus qui se distinguent par leur *sağ* ... » ⁽⁶⁾.

L'étude sémantique du terme *rağaz* semble donner raison au comte de Landberg. En effet, la racine *r g z*, inconnue en accadien, mais bien attestée dans les langues sémitiques de l'Ouest ⁽⁷⁾, signifie, comme son doublet *r g s* ⁽⁸⁾, « agitation, inquiétude, colère, forte émotion pro-

1. T'A 5, 387, 1.11 sqq. : الاشجع ... من فيه خفة كالهوج ... الذي كان به جنونا ... والشجع ... المجنون من الجبال ... والشجع ... المنتهي جنونا ... والاشجع ... المجنون.

2. Cf. *supra*, p. 99.

3. Cf. réf. ap. LAMMENS, *Le culte des Bétyles*, 50.

4. BEZOLD, 265.

5. *Abhandlungen zur arab. Philologie*, 76 ; cf. 57 sqq. Même opinion ap. WELLHAUSEN, *Reste*, 135, n. 3 : « Das *Sağ* ist ohne Zweifel die älteste Form der Poesie, entsprechend dem hebräischen Parallelismus der Glieder ».

6. *La langue arabe et ses dialectes*, 71 sq. Sur le dernier point, cf. MUSIL, *The Manners and Customs of the Rwala Beduins*, 403 sqq.

7. Cf. GES.-BUHL, 743.

8. Cf. héb. et aram. *r g s* ; T'A 4, 160, 1. 17 : والرجس ... كالرجز قلبت الزاي سينا كما قيل الاسد والازد.

duite sous l'action d'influences extrinsèques, grondement résultant de phénomènes atmosphériques, tels le vent, le tonnerre, le tremblement de terre, le grognement des grands animaux » (1).

Ainsi, le *rağaz* aurait désigné à la fois la colère de la divinité et l'état de transe du *kāhin*, transmetteur de cette colère par le moyen de l'oracle. De ce fait, il est loisible de conclure que l'oracle-*rağaz* aurait été essentiellement un oracle de guerre. Le *kāhin*, à la tête de l'armée tirait de l'extase les éléments rythmés des paroles censées être celles de la divinité, décrivant le sort réservé, d'une part, à l'ennemi et, d'autre part, aux lâches de sa troupe qui risquaient de reculer (2).

Que le *rağaz* ait appartenu au culte païen et qu'il ait exprimé la colère divine, dont les calamités sont les conséquences logiques et inévitables dans la pensée antique, cela est démontré par l'usage fait par le Coran des dérivés de *r ġ z* et *r ġ s*, indiquant les plaies d'Égypte (7,134 *sqq.*), les foudres de Dieu détruisant le village de Loth (29,34) et châtiant les injustes et les hypocrites (2,59 ; 7,162 ; 34,5 ; 45,11) ; et aussi *riğz aš-šayfān* (9,11), « les insinuations du démon ». En tant que « colère divine », le *riğz* semble signifier que Dieu abandonne les hommes à leurs anciens maîtres, les démons (3), qui les accablaient de misères et de calamités. De ce fait, le *ruğz* est devenu synonyme d'impureté et d'idolâtrie (4), et le *riğz* caractérise les manifestations du culte païen, telles que boire du vin, jouer au *maysir*, honorer les pierres sacrées, recourir

1. Cf. GES.-BUHL, 743, 746 ; T'A 4, 36-37, 160.

2. À noter qu'*aš-šu(a)ğ'a'* de *š ġ '*, équivalent de *s ġ '*, désigne le « lâche » (T'A 5, 387, 1.27). Le rôle militaire du *rağiz* est attesté par le récit du siège des Kinda par les musulmans ; sentant qu'ils allaient être pris et sévèrement châtiés, ils se rasèrent la tête en signe de consécration à Allāh (1), jurèrent de ne pas se séparer,

وَجَعَلَ رَاجِزٌ يَرْتَجِزُ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ فَوْقَ حَصْنِهِمْ ... وَجَعَلَ رَاجِزٌ
المسلمين يرد عليهم (TABARI, I⁴, 2007).

3. Aux 'Adites qui refusaient de renoncer au culte des idoles de leurs ancêtres, le prophète Hūd dit (Cor. 7, 71) :
أَتَجَادِلُونَنِي فِي إِسْمٍ سَمِيتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا نَزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ
Par ailleurs, ceux à qui Dieu refuse la conversion, sont dits être l'objet du *riğs* (Cor. 6, 125 ; 10, 100).

4. Cor. 74, 5 ; 22, 30 : فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ : T'A 4, 36 :
الرجز : عبادة الأوثان ... الشرك

à l'oracle bélomantique (1), consommer le sang, manger la chair de la bête morte, celle du porc et celle des victimes immolées aux idoles (2). Les idolâtres eux-mêmes sont appelés *riğs* ; il est recommandé aux fidèles de se détourner d'eux (9,95) ; leur raillerie à l'endroit de la révélation ne fait qu'accentuer les ravages de l'idolâtrie dans leurs âmes (9,125). À ses femmes, le Prophète demande, en raison du rang supérieur qu'elles occupent par rapport aux autres femmes, de se débarrasser totalement et parfaitement de l'emprise du paganisme, afin que sa famille ne manifeste plus aucun attachement à l'idolâtrie et qu'elle soit d'une pureté exemplaire (3).

Idolâtrie et impureté sont si intimement unies dans le Coran que les « associateurs » sont indifféremment dits *riğs* (9,95) ou *nağas* (9,28) (4). Or, *nağas* appartient également au vocabulaire cultuel du paganisme sémitique. En effet, *n ġ s*, ayant pour équivalents l'acc. *nağāšu* et l'héb. *nēgēš*, exprime les rapports de l'homme avec la divinité, rapports physiques et immédiats, consistant à entrer dans le sanctuaire, approcher et toucher les symboles divins, manipuler les instruments du culte, pratiquer la prostitution sacrée (5).

De ce contact avec le sacré sont issues les amulettes et les reliques (*anğās*), ainsi que l'épithète donnée au prêtre, devin ou sorcier qui les dispensait, à savoir *al-munağğis*, qui est tantôt l'équivalent du *kāhin*, tantôt celui du *mu'awwiğ* (6).

1. Cor. 5, 90 : أَنَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ .

2. Cor. 6, 145 : قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فُسْقًا . أَهْلٌ لَغَيْرِ اللَّهِ .

3. Cor. 33, 33 : ... وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرَجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ... لِيَذْهَبَ . (الله) عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا .

4. Comp. T'A 4, 160, l. 13 *sqq.* et 254 *sq.*, où les modalités de lecture de ce terme sont également précisées.

5. Ces significations découlent d'usages hébreux et arabes de cette racine qu'il serait trop long d'exposer en détail. Cf. réf. ap. GES.-BUHL, 485 *sq.* ; T'A 4, 254 *sq.* ; comp. l'ugarit. *n ġ š* et *n ġ l*, « s'approcher » (AISTLEITNER, *Wörterb. der ugarit. Sprache*, op. cit., 201).

6. T'A 4, 255, l. 16 *sqq.* Le sens fondamental de *w ġ* est celui de « toucher quelque chose de sacré ou s'y attacher pour échapper au mal » ; la formule musulmane *اعوذ بالله من الشيطان الرجيم* exprime bien cette idée. Sur le rôle très

On pourrait donc conclure qu'à l'origine, *sağ* et *rağaz* désignaient à peu près la même idée, à savoir l'état d'extase, l'oracle qui s'en suit et l'expression formelle de ce dernier ⁽¹⁾. Mais, peu à peu, le *rağaz* prit une signification plus spécialisée, à savoir l'oracle de guerre. De là, il s'écarta de plus en plus de la fonction de *kāhin* pour se rapprocher davantage de celle de *šā'ir*, deux fonctions primitivement unies en une personne ⁽²⁾, mais progressivement différenciées, puisque leurs sources respectives d'inspiration se diversifiaient. C'est dans ce sens que l'on pourrait dire que le *rağaz* fut à l'origine de la poésie profane, alors que le *sağ* demeura le mode d'expression du devin qui a toujours été aussi conservateur que le prêtre auquel il s'identifiait souvent, surtout dans les sociétés moins bien structurées, particulièrement dans les groupements nomades.

Sağ et rağaz sont-ils une spécialité du peuple arabe ?

Sur ce point, donc, le comte de Landberg paraît être plus près de la vérité que Goldziher ; mais, là où il nous semble aller trop loin, c'est quand il affirme que *sağ* et *rağaz* sont « une spécialité du peuple arabe ». Or, si haut que l'on remonte dans l'histoire des civilisations qui nous sont connues, on ne peut s'empêcher de constater la prédominance du rythme et de l'assonance dans le langage divinatoire et notamment oraculaire. Pour les peuples indo-européens, ce fait est déjà prouvé par la forme versifiée des oracles grecs et par des constatations émises par A. Boissier à propos des Étrusques et des Hittites.

« Les rapports des augures (étrusques), nous dit-il, paraissent avoir été soumis à des formes métriques, comme celles de certains *carmina* italiques » ⁽³⁾. Chez les Hittites, les observations ornithoscopiques semblent avoir été notées en prose rythmée. « Les réponses des augures hittites — si cela n'est pas un mirage —, ajoute-t-il, sonnent comme

important de cette racine dans la formation des noms propres et des théophores comme 'Ā'id Allāh, Īd Allāh, cf. T'A 2, 573-5.

1. Comp. la racine sémitique *n b'*, signifiant « être en extase, donner un oracle en extase » (cf. HALDAR, *Associations*, 109). Pour d'autres significations, marquant la ligne d'évolution suivie par cette racine, cf. BEZOLD, 189 ; GES.-BUHL, 478.

2. Cf. GOLDZICHER, *Die Ginnen der Dichter*, in ZDMG 45/1891, 685 sq. ; *supra*, p. 64 sqq.

3. *Mantique babylonienne et mantique hittite*, 35. Il cite à ce propos la question que se pose CARL THULIN, *Italische sakrale Poesie und Prosa*, 67, en ces termes : « Wenn wir nun in den feierlichen Sprüchen der Pontifices und Augures eine feste Gliederung erkannt haben, so folgt die Frage, die noch nie aufgestellt worden ist, ob auch die response der Haruspices in einer sprachlichen Kunstform abgefasst waren ».

des cantilènes, refrains monotones, qui scandent le battement d'ailes de grands oiseaux qui disparaissent à l'horizon » ⁽¹⁾.

Pour les civilisations sémitiques, quoique nous disposions d'une riche littérature antique qu'il nous est impossible, vu son contenu et ses particularités stylistiques, de ne pas qualifier de « poétique », nous ignorons encore tout de la prosodie antique et de ses procédés.

Mais, il est fort probable que la « mîmation », attestée à une époque très reculée, dans l'aire sémitique, n'a été, à l'origine, qu'un phénomène rythmique. Or, il a été démontré, notamment par Jirku ⁽²⁾, que ce phénomène est intimement lié à la terminologie divinatoire dans ses manifestations les plus anciennement attestées.

Oracles en poésie et oracles en prose se partagent les plus anciens livres de l'Ancien-Testament. À lire attentivement la malédiction prononcée par Noé à l'adresse de Kan'ân (*Gen.* 9,25 sqq.), la bénédiction d'Isaac pour Jacob (*Gen.* 27,28 sq.), sa prédiction sur Esau (*Gen.* 27,39 sq.), qui se présentent toutes sous la forme oraculaire, on y constate une certaine recherche rythmique et assonantique qui les rapproche du *sağ* arabe ⁽³⁾. La même constatation peut être faite à propos de la prophétie de Jacob (*Gen.* 49,1-17) et particulièrement à propos des oracles de « Bil'am ben Be'ôr, devin (litt. pratiquant la *petôrah* ⁽⁴⁾) dont la patrie (*êrêš benê 'ammô*) est (située) sur le Fleuve » (*Nom.* 22-24).

1. *Ibid.* ; l'auteur donne comme exemple KUB XVIII, 5, p. 6, qu'il traduit.

2. Cf. A. JIRKU, *Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelischen Mantik*, in *Biblica* 34/1953, 78-80 ; *id.*, *Weitere Fälle vom affirmativem -ma in Hebräischen*, in *Vetus Testamentum* 7/1957, 391-2 ; *cf. ib.* 201 sq. ; H. CAZELLES, *La mimation nominale*, in *GLECS* 5/1948-51, 79-81 ; H. D. HOMMEL, *Enclitic Mem in the Nord-West Semitic, especially Hebrew*, in *JBL* 76/1957, 85-107 (références).

3. Cf., dans *Gen.* 9, 25 sqq., le parallélisme entre *ârûr* et *bârûk*, l'intonation rythmique de 'êbêd 'abadîm, la répétition de 'êbêd la-mô et l'allitération entre *yafel* et *le-yafêl*. Noter, dans *Gen.* 27, 28 sq., les assonances *ha-Elohîm... ha-š-šamaîm, âmîm... le-ommîm, ha-arêš... we-tîreš, orarêka ârûr et m'êbârêka bârûk*. Dans *Gen.* 27, 39 sq., le pronom possessif *-ka*, répété trois fois, et la syllabe biconsonnantique 'l, répétée quatre fois, marquent la sonorité rythmique de ces courtes phrases.

4. Si nous adoptons une telle traduction, contraire à celle en cours, faisant de *petôrah* un nom de lieu, c'est que nous pensons que ce mot désigne une spécialité divinatoire, consistant à tirer présage (comp. *Nom.* 24, 1 : *neḥašîm*) de l'observation des taureaux sacrifiés et à les interpréter, tel qu'il ressort de l'acc. *patârû*, signifiant, entre autres, « ablation de la tête (*qaqadda*) du taureau sacrifié » (BEZOLD, 221) et « interprétation des signes », sous la forme de *pašârû* (*ib.*, 229 ; GES.-BUHL, 669), ainsi que du récit lui-même qui fait état de sacrifices de sept taureaux et de sept béliers, répétés avant chaque oracle (*Nom.* 22-24). Sur Bal'am, cf. S.

Sans vouloir nous attarder sur ces oracles, relevons en passant et à titre d'exemple, le parallélisme à la fois rythmique et sémantique qui domine le premier d'entre eux (*Nom.* 23,7-10) : « Ârâm » et « montagne de l'Orient », « Ya'qûb » et « Israël », « maudire » et « se courroucer », « le sommet des rochers » et « le haut des collines », « voir » et « considérer », « habiter à part » et « ne pas être compté au nombre des nations », etc.

Les caractéristiques du *sağ* se retrouvent également dans le *cantique de Moïse* (*Dt.* 32), comme dans sa bénédiction prophétique (*Dt.* 33), bien que nous soyons en face d'une poésie dont l'expression est bien plus évoluée. Avec le *cantique de Débora* (*Juges* 5) et celui d'Anne (*I Sam.* 2,1-10), ce genre poétique constitue, une étape entre le *sağ* primitif et le style châtié et fleuri du Psalmiste et des oracles prophétiques d'Isaïe, de Jérémie et des autres prophètes d'Israël (1).

Ancienneté du *sağ*

De l'ensemble de ces constatations sur l'expression formelle de l'oracle sémitique, il se dégage une conclusion qui ne saurait être excessive, malgré les lacunes que présente ce domaine de la recherche ; elle porte sur l'antiquité du *sağ* arabe et sur son appartenance à l'oracle extatique déjà auprès des plus anciennes couches du peuple sémitique.

Que les oracles en *sağ* que la tradition islamique attribue à des *kâhins* ou *kâhinas* préislamiques soient, au dire de R. Blachère, « des pastiches plus ou moins réussis » (2), cela n'infirme en rien notre con-

DAICHES, Balaam— a *Babylonian bârâ*, in *Hilprecht Anniversary Volume*, Leipzig 1909, 60-70 ; W. F. ALBRIGHT, *The oracles of Balaam*, in *JBL* 62/1944, 207-233 : poèmes du milieu du XIII^e siècle-fin XII^e ; R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naharain*, Rome 1948 (*Analecta Orientalia*, 26), 119 sqq. : devin du N-E de la Syrie. Rien d'étonnant qu'il soit influencé par la divination assyro-babylonienne, pratiquée depuis le début du III^e millénaire et répandue hors de Mésopotamie. Cf. encore *supra*, p. 88, n. 4 ; *infra*, p. 410.

1. Il est frappant de constater une telle évolution entre les toutes premières sourates révélées et les autres groupes de sourates de la révélation coranique, selon leur classification chronologique (cf. NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte des Qorans*, I, 74 sqq.).

2. *Introduction au Qoran*, 178, n. 248. Toutefois, dans un ouvrage récent, où un paragraphe est consacré au *sağ* (*Histoire de la Littérature arabe*, II, Paris 1964, pp. 188-195), l'auteur leur reconnaît de justesse le rôle de témoins. « En fait, dit-il, ce sont des apocryphes, tout juste capables d'évoquer des compositions authentiques à jamais disparues » (p. 189 sq.). Et plus loin : « Il est cependant permis de se demander si ces vaticinations apocryphes et maladroites ne reflètent pas mieux qu'on le pense les anciennes « prophéties » des *kâhin* s'adressant à leur tribu dans un langage fruste et malhabile » (p. 192). NÖLDEKE évite de se prononcer sur leur

conclusion ; car les faussaires ont certes imité un modèle qu'une tradition divinatoire continue a transmis de génération en génération. En effet si l'on refusait d'admettre l'existence d'une telle tradition, on ne saurait comprendre l'accusation portée par les « associateurs » mekkois à l'endroit du Prophète, comparant ses extases, son inspiration et sa prose rythmée à celles des *kâhins*, *sâhirs* et *šâ'irs* de l'Arabie ancienne (1).

En l'occurrence, le contenu de l'oracle nous importe peu ; c'est son expression formelle, sa terminologie propre, ses obscurités voulues, ses circonstances déterminantes, la nature et les états des organes inspirés et la source de leur inspiration qui nous retiendront particulièrement.

Il serait vain de dresser l'inventaire de tous les oracles arabes dispersés à travers les écrits biographiques, exégétiques, historiques et littéraires (2). Seuls seront retenus certains d'entre eux qui se réclament d'une haute antiquité dans l'histoire arabe et qui présentent des caractéristiques propres à nous aider à retrouver les principaux traits du modèle primitif.

Thèmes des oracles arabes

Wellhausen en a énuméré brièvement les thèmes (3), relevant les détails suivants : les devins « ont coutume de se voiler lors de la vision ; d'où le nom de *Dû l-Ĥimâr*, « l'homme au voile », conféré à plusieurs voyants ... (4). Ils se servent de la forme poétique du *sağ*, phrases

ancienneté, tout en la laissant transparaître. Constatant qu'il est fait appel dans ces formules moins au témoignage des divinités qu'à celui de divers objets de la nature, il dit : « Die Frage, inwieweit diesen Formel ursprünglich animistische Vorstellungen zugrunde liegen, muss hier unerörtert bleiben » (*Geschichte des Qorans*, I, 75, n. 1).

1. Cf. *supra*, p. 64 sq.. J. Fück, *'Arabîya* (trad. fr.), 129 sq., constate que le style des manifestations extatiques des anciens devins était au-dessus de la langue commune. Il en fut de même pour le Coran. Déjà WELLHAUSEN disait : « Die wichtigsten Dokumente für den Stil der Kahine sind die ältesten Suren des Qorans (*Reste*², 137, n. 4). On trouvera les numéros de ces sourates ap. NÖLDEKE, *loc. cit.*

2. On en trouvera les réf. ap. WELLHAUSEN, *Reste*², 137 sqq. ; NÖLDEKE, *loc. cit.*, auxquelles BLACHÈRE, *Introduction au Qoran*, *loc. cit.*, ajoute *Ag*³ 9, 84 (devin des Banû Asad) et IBN 'ABD RABBIH, *'Iqd*, I, 133 (*Ṣaṭṭh*). À propos de Ṭarîfa, cf. encore *Ag*. 13, 109 sq. ; YÂQÛT, IV, 383 ; sur la *kâhina* des Iyâd, cf. *Ag*. 20, 23 sq. ; sur al-Ġayṭala, *kâhina* des Banû Sahn, cf. IBN HİŞÂM, 133 ; sur la *kâhina* des Ḥadas, cf. *ib.*, 797 ; ṬABARÎ, I³, 1617 ; sur 'Awf b. Rabî'a b. 'Âmir al-Asadî, cf. encore IBN AL-AṬIR, I, 377 ; sur Salama b. Abî Ḥayya, le *kâhin* de Quḍâ'a, cf. YÂQÛT, IV, 969 ; etc. Enfin, on en trouvera plusieurs ap. NUWAYRI, *Nihâya*, III, 128-34.

3. *Reste*², 135 ; cf. également NÖLDEKE, *op. cit.*, 75.

4. Affirmation non fondée ; en effet, le seul *kâhin*, à notre connaissance, qui

courtes et parallèles, dont quatre à six environ seront unies par la rime en une période ... (1). Ils ont pour manière de s'étonner eux-mêmes (*mā adrāka*) face à leurs étranges visions et paroles ... (2). Ils commentent volontiers par des formules de serment (3) (et) jurent par le soleil (*Cor.* 91,1), la lune (91,1 ; 74,32 ; 84,18) et par les étoiles (53,1 ; 86,1 *sqq.*), par le soir (4) et le matin (5), par les nuages (51,2?) et les vents (51,1 ;

portât ce surnom, fut al-Aswad (TABARĪ, I⁴, 1796) ; le nom d'Aws b. Rabī'a, cité par Wellhausen, d'après T'A 3, 195 [l. 28], ne correspond à rien, puisque cette source a 'Awf b. ar-Rabī' b. Samā'a (comp. *supra*, p. 93, au sujet de ḥamrō, nom araméen du prêtre). Wellhausen ajoute : « Muḥammad und Ṭulaiḥa (TABARĪ, I⁴, 1890, 10) hüllen sich ein, wenn sie einen prophetischen Anfall erwarteten ». Le membre de phrase que nous négligeons dans le texte renvoie, sans réf., à la « couverture » de Moïse.

1. L'essentiel de la n. 3 de Wellhausen a été cité plus haut (p. 153, n. 5). Suit, dans le texte, une affirmation qui nous semble gratuite, puisque ni l'auteur ni nous-même n'avons réussi à l'étayer d'un seul exemple : « Sie nennen sich selber nicht Ich, sondern Du, weil sie nicht in ihrem Namen sprechen, sondern im Namen des Geistes, der sie anredet ». L'auteur se fonde certainement sur les sourates 68, 69, 89, 93, 107, 108, 110, etc., où l'Inspireur parle à l'inspiré ; cf. cependant *Cor.* 109, par ex., où l'inspiré parle à la première personne rapportant les paroles de sa source. En dehors du Coran, ce procédé n'est attesté dans aucun des oracles que nous connaissons.

2. L'auteur fait d'un procédé stylistique, utilisé treize fois dans le Coran (69, 3 ; 74,27 ; 77,14 ; 82,17,18 ; 83,8, 19 ; 86,2 ; 90, 12 ; 97, 2 ; 101, 2, 10 ; 104, 5), une caractéristique du style oraculaire arabe, alors qu'aucun oracle extra-coranique, parmi ceux qui nous ont été conservés, ne connaît cet usage. Toute cette phrase (et en particulier la dernière partie : « ... als stünden sie selber ihnen fern und fremd gegenüber ») ne nous paraît pas justifiée ; car, dans tous ces textes, l'expression *mā adrāka mā...*, « qu'est-ce qui pourrait te faire savoir ce qu'est... », est utilisée par l'Inspireur à l'adresse de l'inspiré pour lui montrer la transcendance de la révélation, laquelle lui apprend des connaissances inaccessibles par tout autre moyen (comp. *Cor.* 56,27 ; 69, 2 où *mā* seul a la même valeur). À noter que *mā* peut désigner la personne dans le Coran (cf. 91, 5-7).

3. L'auteur cite, entre parenthèses, la formule *lā uqsim*, employée huit fois dans le Coran (56,75 ; 69,38 ; 70,40 ; 75,1, 2 ; 81, 15 ; 84, 16 ; 90, 1) et considérée par la plupart des exégètes comme équivalente à *uqsim* (TABARĪ, *Tafsīr*, 27, 105, l. 1 *sqq.*). Il faut y ajouter les nombreux versets coraniques introduits par *wāw al-qasam* (cf. 50, 1 *sqq.* ; 51, 1 *sqq.* ; 52, 1 ; etc.) et *lā' al-qasam* (cf. 37, 56 ; 26, 97 ; 21, 57, etc.). NÖLDEKE, *Geschichte des Qorans*, I, 75, note que ces formules de serments, au nombre de trente, appartiennent aux sourates de la première période ; une seule (64, 7) d'entre elles est de la période médinoise.

4. والشفق (84, 16), والعصر (103, 1). Comp. IBN HIRŠĀM, 11 (oracle de Saṭṭih) : والشفق والغسق والفلق.

5. والفجر (89, 1), والضحى (93, 1 ; 91, 1).

77,1 *sqq.* ?), par les montagnes (1) et les fleuves (51,3?), par les plantes (95,1?) et les animaux (100,1 *sqq.* ?), par le pic (?) et le pigeon (?) par le loup et la grenouille » (2). Nöldeke n'en énumère que « les sites (3) et les bornes des chemins (4), les animaux (?) et les oiseaux (?), le jour 91,3 ; 92,2) et la nuit (74,33 ; 84,17 ; 91,4 ; 92,1 ; 92,2), la lumière et l'obscurité (5), le soleil, la lune et les étoiles, le ciel (51,7 ; 85,1 ; 86,1, 11 ; 91,5) et la terre (86,12 ; 91,6) » (6).

Rapports avec les anciennes sourates du Coran

Ces deux auteurs forgent le modèle de l'oracle arabe sur les plus anciennes sourates du Coran, tant ils sont convaincus que Mahomet usa du style des inspirés de l'Arabie, qui plonge ses racines dans la plus ancienne tradition sémitique. Mais, parmi les serments coraniques, il en est qui sont marqués par les conceptions prophétiques, cosmogoniques et eschatologiques du monothéisme, tels *Cor.* 37,1 *sqq.* ; 52,1 *sqq.* (comp. 36,1 ; 38,1 ; 43,2 ; 44,2 ; 50,1) ; 68,1 ; 74,1-2 ; 85,2 ; 91,7 ; 51,1 *sqq.* ; 77,1 *sqq.* ; 79,1 *sqq.* ; 100,1 *sqq.*

Il y a eu, par conséquent, dans le Coran, une adaptation de l'oracle aux exigences des nouveaux concepts qu'il devait exprimer, adaptation rendue d'autant plus inévitable que le Prophète entendait s'affranchir de toutes les formes compromettantes du paganisme, afin de mettre en relief l'originalité de son message et sa transcendance.

1. والطين والزيتون (95, 1 ; YĀQŪT, I, 911), والطور سينين (95, 2), والطور (52, 1).

2. Le loup et la grenouille figurent dans deux oracles attribués à Musaylima ; le premier vient dans une formule de serment (cf. TABARĪ, I⁴, 1933 : الليل الاطعم), la seconde sous la forme suivante (*ib.* 1933-4) : يا ضفدع ابنة ضفدع نقي ما تدقن اعلاك في اليا واسفلك : في الطين لا الشارب تمنعين ولا اليا تكدرين.

3. S'agit-il de *balad*, dans *Cor.* 90, 1, et 95, 3, où il désigne la Mekke? Comp. YĀQŪT, IV, 969 (oracle du *kāhin* de Quḍā'a) : والبيت والحرم, et *Aḡ.* 16, 76 (prophétie de Sayf b. Dī Yazan) : والبيت ذي الحجب.

4. Cf. *Aḡ. loc. cit.* : والعلامات على النصب.

5. Dans l'oracle de Tarifa cité ci-après, p. 163. Comp. MAS'ŪDĪ, III, 394 *sq.* (oracle de Saṭṭih) : « Par la lumière, par le crépuscule, par les ténèbres, par l'obscurité ». YĀQŪT, *loc. cit.* : « Par la lumière et l'obscurité ».

6. *Ibid.* Toutes les références sont ajoutées par nous.

De ce fait, bien que sa vision de l'univers créé, dont il invoque solennellement le témoignage, s'exprime par les formes stylistiques de la divination, l'esprit de ces formes et leur terminologie, qui ont dû subir des modifications substantielles, ne nous permettent pas d'apercevoir le modèle primitif, qui devait certes être formellement beaucoup plus sobre et conceptuellement plus pauvre, de la même manière qu'était sommaire, aux yeux du nomade, la silhouette de son inspirateur et chétive l'idée qu'il se faisait de lui. L'analyse des oracles païens que nous aurons retenus comme représentatifs de ce style, ne manquera pas de nous en convaincre.

Spécimens d'oracles

Le plus ancien oracle arabe qui nous ait été conservé par la tradition semble être celui qui fut à l'origine de la réforme du culte idolâtrique en Arabie centrale. En effet, le réformateur ħuzā'ite, 'Amr b. Luḥayy (milieu du III^e siècle), reçut, par l'entremise de son *ra'ī*, surnommé Abū Tumāma, l'oracle suivant (1) :

Oracle de 'Amr b. Luḥayy

« Pars vite, et à dos de chameau, de la Tihāma accompagné de la bonne fortune et de la sauvegarde ! — Assurément (je pars), dit 'Amr, et je ne demeure plus sur place.

— Rends-toi sur la côte de Ġudda, reprit le *ra'ī* ; tu y trouveras des idoles toutes prêtes ; amène-les dans la Tihāma et ne crains rien (2) ; puis appelle les Arabes à leur culte ; tu seras écouté ».

Cet oracle dont les trois parties sont agencées en trois rythmes, est comparable par sa sobriété sa brièveté et la clarté de ses termes aux plus anciens oracles sémitiques que nous connaissions (3). Qu'il soit historique ou non, son style, débarrassé de toute recherche et de toute équivoque, plaide en faveur de son ancienneté. Il appartient, à notre

1. IBN AL-KALBĪ, 33 : عجل بالمسير والظعن من تهامة بالسعد والسلامة : قال : ايت ضف جده تجد فيها اصناما معه ، فاوردتها تهامة ولا تهاب ، ثم ادع العرب الى عبادتها تحاب .

2. ROSA KLINKE-ROSENBERGER, in *K. al-aṣnām*, 135, n. 393, compare *lā taḥāb* à *al-tirāh*, formule qui figure dans le récit de la vocation de Jérémie (1, 8) et d'Ézéchiel (2, 6). Cf. S. L. KÖHLER, *Die Offenbarungsformel* « Fürchte dich nicht ! » im Alten Testament, in *Schweizerische Theologische Zeitschrift* 36/1919, 33-39.

3. Cf. *supra*, p. 151.

avis, à un premier groupe d'oracles anciens dont il nous reste peu de témoins (1).

Le deuxième groupe, mieux attesté, est lié à des événements dont l'historicité ne saurait être mise en doute : il s'agit, d'une part, de la rupture du barrage de Ma'rib (2), dont la lointaine prévision est conçue par la légende comme ayant été la cause de la poussée des tribus du Sud-Ouest vers le centre et le Nord et, d'autre part, des guerres entre tribus arabes et Perses.

Oracle de Ṭarīfa al-kāhina

Le plus célèbre oracle de ce groupe est celui qui est attribué à Ṭarīfa al-kāhina annonçant au chef de sa tribu, 'Amrān b. 'Āmir, de Kahlān b. Sabā', lui-même *kāhin*, le prochain éclatement du barrage de Ma'rib (3),

« Par l'obscurité et la lumière, lui dit-elle, par la terre et le ciel ! Viendra vers vous l'eau, comme la mer quand elle est gonflée, laissant votre terre déserte, poussée par le vent d'Est.

— Quand cela aura-t-il lieu, ô Ṭarīfa, lui demande 'Amrān ?

— Après six générations (4) que franchit le père par rapport à l'en-

1. Au même groupe appartient l'oracle de la *kāhina* qui prédisait sa mort à az-Zabbā' (= Zénobie, m. en 274) : ارى هلاكك بسبب غلام مهين غير امين وهو عمرو بن عدي ولن تموتي بيده ولكن حتفك بيدك ومن قبله ما يكون ذلك (ṬABARĪ, I², 762).

2. Cette carastrophe est datée de 542 ap. J. C. (RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, 26) ; mais cette date est celle de la rupture définitive du barrage, alors que l'oracle en question peut viser des menaces de rupture qui auraient été suivies de restaurations successives enrayant le danger. L'une d'elles eut lieu sous Abraha en 540 (cf. E. GLASER, *Zwei Inschriften über der Dammbruch von Mārib*, in *MVAG* 2/1897, pp. 360-487). Le terme *bi-mudayda*, utilisé par YĀQŪT, IV, 385, l. 5), répond au souci de l'auteur de lier dans le temps le récit de l'oracle et celui de sa réalisation. Le barrage avait été construit à l'époque des Mukarribs sabéens (II^e siècle ap. J. C.) qui auraient déplacé leur capitale de Sirwāh à Ma'rib en vue de l'exécution de cet ouvrage (J. PIRENNE, *Le Royaume Sud-Arabe de Qaṣabān et sa Datation d'après l'Archéologie et les Sources classiques jusqu'au Périple de la Mer Erythrée*, Louvain 1961 (*Bibliothèque du Muséon*, 48), pp. 42, 62).

3. Cf. YĀQŪT, IV, 384.

4. Le sens de عدد est volontairement obscur ; il s'agit d'un fém. plur., comme il découle de ست ; d'où deux lectures sont possibles : 'idad de 'idda, signifiant, entre autres, « grand nombre d'années, nombre déterminé d'années », ou 'udad de 'udda, signifiant, entre autres, « les provisions conservées pour une mauvaise an-

fant ; c'est alors que viendra sur vous une eau torrentielle, d'une abondance terrifiante (1), une grande catastrophe et un fait lourd de conséquence ; car il dévastera les demeures, fera avorter les chamelles (2) et rendra plus odoriférant l'œil-de-bœuf. (3).

— Mais nous aurons ainsi perdu cruellement tous nos biens, ô Tarifa, s'écria 'Amrân ! Rends plus explicite ce que tu viens de dire !

— Une grande calamité vous atteindra, reprit Tarifa, par des eaux torrentielles agitées, et une énorme catastrophe ! Veillez sur le barrage, afin que [ses eaux] ne débordent pas, bien qu'il n'y ait pas moyen d'échapper à ce qui est prévu. Allez au fond de la vallée, vous verrez le vieux (4) gros rat des champs extraire tout roc dur avec des dents aiguës et des ongles vigoureux » (5) !

Quelle que soit l'opinion que l'on se fasse de l'authenticité de cet oracle et de la véracité de ce récit, établissant un lien de cause à effet entre la rupture du barrage de Ma'rib et l'émigration vers le Nord des tribus yéménites, il reste acquis que sa forme stylistique et son contenu sémantique correspondent bien à ceux de l'oracle sémitique. Car, en plus de son rythme et de sa cadence, il comprend, d'une part, la descrip-

née, la dîme prélevée sur les tribus nomades ». Plusieurs significations de la racine ' d d indiquent un retour périodique, notamment de la douleur résultant d'une piqûre, d'une maladie, de la rencontre annuelle de la lune avec la constellation des Pléiades (cf. T'A 2, 420-424). « Générations » nous a paru préférable à « révolutions », puisque la présence à la Mekke des Huzâ'ites, descendants de Hârîṭa b. 'Amr b. Muzayyā b. 'Āmir Mā' as-Samā, qui se scinda de Ta'laba al-'Anqā' b. 'Āmir b. 'Āmir Mā' as-Samā, ancêtre des Aws et Hazraḡ, lors du départ de Ma'rib (Yāqūt, IV, 385), semble remonter aux débuts du III^e siècle de notre ère.

1. *Hayl* est probablement une contraction, nécessitée par l'assonance, de *hāl* (de *h w l*) ; car, *hayl*, nom d'action de *h y l*, signifiant « sable répandu, grand nombre de... » (en parlant de substances sèches), ne peut être ici un qualificatif de *ḡayd*.

2. Comp. *Cor.* 81, 4 : *واذا عطلت العشار*.

3. 'Arḡr a plusieurs significations ; celle que nous adoptons, nous semble mieux convenir au contexte. Le buphtalme (*buphtalmus sylvestre*) ou œil-de-bœuf est une plante sauvage qui parfume les terres incultes du Naḡd (T'A 3, 400, l. 14 sqq.). L'oracle annonce que l'eau du barrage va se répandre sur les terres en friche et en fertiliser les plantes sauvages.

4. *Al-'ādī*, litt. « qui remonte au temps de 'Ād » ; en allégeant le *yā'*, on peut traduire par « rapide à la course, assaillant, ennemi ».

5. La forme sous laquelle est rapporté cet oracle par Yāqūt nous a paru être la plus simple et la moins artificielle ; on en trouvera une forme plus développée et plus fantaisiste ap. Mas'ūdī, III, 378 sqq. Par contre, Ibn Hišām, 8 sq., ne fait pas état de l'intervention de Tarifa dans son récit de la rupture du barrage de Ma'rib.

tion de l'événement à venir et, d'autre part, le signe authentifiant les paroles de l'inspirée (1). Ce processus ne saurait avoir été emprunté au Coran, puisqu'il y est inconnu. D'autre part, par le truchement du dialogue, l'inspirée explicite l'oracle en lui donnant trois formes, allant du plus obscur au plus clair (2).

Autre oracle de Tarifa

Ce même procédé est appliqué dans un autre oracle de Tarifa (3). Se trouvant à la tête des tribus huzâ'ites qui se dirigeaient vers la Mekke pour y supplanter les Ġurhumites, elle leur dit : « Ne vous approchez pas de la Mekke avant que je ne vous le dise ! Ce que je dis, personne d'autre ne me l'apprit que le Sage (4), l'Arbitre (5), Seigneur de toutes les nations arabes et non arabes ».

Les Huzâ'ites lui disent : « Que proposes-tu, ô Tarifa ? » — « Prenez, leur dit-elle, le chameau aux grandes mâchoires (6) et couvrez-le de sang ; (ainsi) sera à vous la terre des Ġurhum, voisins de sa maison sacrée ».

Il est évident que le monothéisme de cet oracle jure avec le paganisme des Huzâ'a ; mais l'existence d'une *kāhina* à la tête de la tribu en marche vers le Ḥiḡāz demeure vraisemblable. Qu'elle ait prononcé un oracle à cette occasion, cela n'a rien d'étonnant ; mais cet oracle a dû être

1. Comp. par ex. *Is.* 7, 14 sqq. ; 8, 1 sqq.

2. À cet oracle comp. celui attribué à Saṭṭh (Mas'ūdī, III, 394 sq.) annonçant une pluie orageuse qui allait emporter le troupeau de sa tribu.

3. *Aḡ.* 13, 109 sq.

4. *Al-ḡakīm*, épithète divine très fréquente dans le Coran (cf. Flügel, *Concordance*, s.v.).

5. *الحكم*, de lecture incertaine ; en effet, on peut lire *muḡakkam* (comp. *ḡakam*, in *Cor.* 6, 114), *muḡakkim* (difficilement *muḡkam* et *muḡkim*). La lecture *muḡakkim* confère à ce double attribut la signification de « le Sage qui donne la sagesse ». En supposant un instant que cet oracle fût authentique, ces deux épithètes pourraient être la corruption de *Ḥawḡum*, nom d'une divinité oraculaire des Qaṭābanites, parèdre d'Anbay (Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 43), devenu inconnu pour les transmetteurs musulmans. Dans cette hypothèse, *رب جميع الامم من عرب*

و عجم, serait une amplification ultérieure, inspirée vraisemblablement de *Cor.* 70, 40 : *رب المشارق والمغارب* (comp. 26, 27 ; 73, 9 ; 55, 16-17 ; 70, 40).

6. *Aṣ-ṣadqam* peut être également le nom propre d'un chameau, par analogie avec *aṣ-ṣadqam*, étalon du roi an-Nu'mān b. al-Munḡir (cf. T'A 8, 357).

remanié par ceux qui l'ont fixé par écrit. Même dans le cas où il aurait été entièrement forgé, cela révèle un état d'esprit, familier aux anciens Arabes, qu'il serait abusif de méconnaître.

Oracle de la *kâhina* des *Iyâd*

La *kâhina* des *Iyâd*, en guerre avec les Perses, n'a pas agi différemment de *Ṭarîfa*. En effet, c'est dans un oracle, comportant un signe, qu'elle annonça la victoire à ses contribules.

« S'ils tuent d'entre vous un adolescent inoffensif ou bien s'ils saisissent un vieillard décrépît, vous couvrirez leurs gorges de sang et vous en abreuverez des sabres altérés ». Ayant tué un adolescent et s'étant emparés des chameaux qu'il gardait, les Perses furent sévèrement défaits par les *Iyâd* à la fin de la même journée ⁽¹⁾.

Oracle du *kâhin* des *Banû Asad*

Le *kâhin* des *Banû Asad*, 'Awf b. Rabî'a b. 'Âmir, prononça un oracle à la veille de l'assassinat de *Ḥuġr*, roi des *Kinda* et père du poète *Imru' al-Qays* ⁽²⁾ :

« Qui est le roi fort ⁽³⁾, victorieux et invincible, [dont] les chameaux sont comme un troupeau de buffles ⁽⁴⁾? Voici que son sang sera répandu et il sera demain le premier à être dépouillé ». On lui demanda : « Qui est-ce? — N'était la frayeur d'une âme craintive, je vous dirais clairement ⁽⁵⁾ qu'il s'agit de *Ḥuġr* ».

Bien que moins riche par ses images et moins poétique par son expression, cet oracle s'inscrit dans le contexte oraculaire sémitique. On y retrouve la même démarche de l'esprit et la même structure de la pensée que dans certains des plus anciens oracles d'Isaïe : description de la puissance de l'ennemi et du sort funeste qui lui est réservé.

Dans l'oracle contre les Assyriens (17,12-14), par exemple, le prophète décrit, dans un premier volet du triptyque, le grondement des nations

1. *Ag.* 20, 23 sq.

2. *IBN AL-ATIR*, I, 377; comp. *Ag.* 9, 84, traduit ap. *BLACHÈRE*, *Histoire de la littérature*, II, 192 sq.

3. *الصلهب*. *Blachère* adopte la var. *المصيهب* ou *الصيهب*, « blond », qui nous semble fautive.

4. *Ag.* ajoute ici : *لا يعلق رأسه الصخب*, « le vacarme le laisse impassible » (*Blachère*).

5. *فعله ضاحية اي علانية*; cf. *T'A* 10, 217, l. 7 *ab fine*.

dispersées devant les envahisseurs, « comme la paille des hauteurs au souffle du vent »; dans le second volet, il annonce, par le jeu des contrastes, la fin du cauchemar : « Au temps du soir, voici la consternation; avant le matin, ils ne sont plus. Voilà le partage de ceux qui nous pillent, et le sort de ceux qui nous dépouillent ».

Le dialogue, fréquent dans le style oraculaire arabe, trouve son illustration dans ce bel oracle d'Isaïe (21,11-12) contre Édom : « On me crie de Se'ir : « Sentinelle, où en est la nuit? Sentinelle, où en est la nuit? » La sentinelle répond : « Le matin vient et la nuit aussi. Si vous voulez m'interroger, interrogez; revenez une autre fois » ⁽¹⁾!

Signe révélateur : les auteurs de la *Sira* usent sans réserve du style oraculaire non seulement dans la partie qu'ils consacrent à la « préparation » coranique ⁽²⁾, mais aussi dans les récits des guerres survenues entre la jeune communauté musulmane et les « associateurs » arabes.

Dans ce dernier cas, l'existence de tels oracles n'est pas impossible, d'autant plus qu'ils sont attribués à des *kâhinas* païennes et qu'ils cadrent bien avec le climat psychologique créé par ces guerres qui différaient tant soit peu de celles qui avaient cours auparavant. Rien d'étonnant à ce qu'al-Ġaytala ⁽³⁾, la *kâhina* des *Banû Sahm*, ait annoncé, par des paroles prononcées par son djinn inspirateur (*ṣāhibu-hā*) et dans des termes obscurs, incompris des *Qurayšites*, les deux batailles meurtrières de *Badr* et d'*Uḥud* ⁽⁴⁾. Une première nuit, il lui dit : « Je sais ce que je sais. Un jour d'extermination et de massacre »! Une seconde nuit, il lui dit : « Trépas ⁽⁵⁾! Quel trépas! Y seront terrassées des mamelles ⁽⁶⁾ à l'avantage des flancs ⁽⁷⁾! »

1. Par son contenu sibyllin, cet oracle peut être comparé aux oracles perpétuels syriens dont *APULÉE* (*Métam.* IX, 8) nous conserva un échantillon : « Les bœufs attelés fendent la terre, afin que les campagnes produisent leurs fruits ».

2. Cf. *IBN HIŠĀM*, 129-150, et *supra*, p. 81 sqq.

3. Ce nom désigne l'ancêtre (fém.) des *Banû Sahm* (*T'A* 8, 46 *in fine*); il devait être porté par la *kâhina* de la tribu, héritière des prérogatives de l'ancêtre. Comme nom commun, il désigne un fourré de *furfā*, tamaris, qui, à notre avis, aurait été à l'origine du *teraphim* comme tente sacrée (cf. *supra*, p. 142 sqq.).

4. *IBN HIŠĀM*, 132 : *يوم عقر ونحر... شعوب ما شعوب. تصرع فيه كعب لجنوب*.

5. *Ṣa(u)ḥb*; cf. *T'A* 1, 37, l. 24 sqq. : *اسم المنية*.

6. Nous lisons *ku'ub*, plur. de *ku'b* (*T'A* 1, 178, l. 13, où le plur. n'est pas donné).

7. Nous lisons *ġunūb*, plur. de *ġanb* (*T'A* 1, 201, l. 2 sq.). Cette phrase est d'interprétation difficile. Nous l'avons comprise dans ce sens que la souche nourricière *qurayšite* sera vaincue par les branches sorties de ses flancs.

Comme nous avons énuméré ces faits plus haut ⁽¹⁾, contentons-nous ici de les situer brièvement dans le contexte divinatoire sémitique, dans la mesure où ils y appartiennent.

Le *hâtif*

Le *hâtif*, d'abord, a une origine lointaine que la lexicographie arabe ne permet pas d'apercevoir. En effet, il apparaît dans la forme du *hiphil* hébreu de *n t f* ⁽²⁾, « dégotter », avec désémphatisation du *t* ⁽³⁾. Le verbe *hatafa*, inconnu en dehors de l'arabe, serait, dans ce cas, une formation nominale de *hâtif*.

Or, l'héb. *haṭṭêf* est l'équivalent de *hinnabê* ou, du moins, son complément. Ces deux verbes décrivent les effets de l'extase dont l'oracle est le fruit. Dans l'état actuel des textes, le premier de ces verbes signifie « crier haut, porter au loin sa parole », le second « prophétiser » ⁽⁴⁾. Mais il est fort possible qu'à l'origine, ces deux termes aient exprimé deux phases différentes de l'extase : l'entrée en transe et l'état d'abandon et d'incontrôle dans lequel se trouve alors l'inspiré, état qui se serait manifesté, en particulier, par le fait de baver et de laisser tomber sa salive goutte à goutte, comme le fait supposer le sens fondamental de *n t f* ⁽⁵⁾. Cela pourrait avoir résulté du recours à des drogues à base de plantes, stimulant l'état d'extase ⁽⁷⁾, comme le laisserait croire

1. Cf. *supra*, p. 81. *sqq.*

2. *N t f* et *h t f* appartiennent à la même zone sémantique que l'héb. et le syr. *n t f* (cf. T'A 6, 257 *sqq.* et 274),

3. Ce phénomène se produit précisément dans *نُتْفَة*, forme dialectale de *نُتْفَة*, adoptée même par la langue classique (cf. T'A 6, 250, l. 6 *ab fine*, où *نُتْفَة* désigne la « petite quantité » comme *نُتْفَة*; dans sa signification la plus usuelle, à savoir « petite quantité d'eau »). Il est évident que dans l'expression dialectale **ṭnt nit-fil mway*, « donne-moi un peu d'eau », *nitfil* ne peut pas dériver de *natafa*, « arracher, tirer (des poils, des plumes, etc.) ».

4. Cf. *Éz.* 21, 2, 7; *Amos* 7, 16; *Michée*, 2, 6, 11.

5. Dans *Éz.* et *Amos*, ils sont employés côte à côte; dans *Michée*, le premier est employé seul au sens du second.

6. Explication suggérée par G. HOFFMANN, *Versuche zu Amos*, in ZATW 3/1883, 119.

7. Cf., à ce propos, G. CONTENAU, *Drogues de Canaan, d'Amurru et jardins botaniques*, in *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud*, Paris 1939, I, 11-14; *id.*, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940, 49-59; T. WITTON DAVIES, *Magic, Divination and Demonology*, 34; W. R. SMITH, *The religion of the Semites*, 442.

l'usage de ce verbe, d'une part, dans le sens de « dégotter », en parlant du vin nouveau (*Amos* 9,13; *Joël* 4,18), et, d'autre part, pour désigner l'extase des faux prophètes (*Michée* 2,6,11). Afin de voiler aux yeux du consultant le spectacle d'un extatique relaxé, sous les effets de la drogue, et inspirant, de ce fait, peu de confiance, ce dernier pourrait s'être mis à l'écart et avoir crié de loin son oracle; ce qui répond parfaitement à la définition du *hâtif* arabe: « Tu entends la voix, mais tu n'aperçois personne » ⁽¹⁾.

Ainsi, l'oracle impersonnel du *hâtif* aurait été prononcé, à l'origine, par un extatique caché ou voilé, qui, du fait qu'il était invisible, se serait vite confondu avec un esprit ⁽²⁾.

La ventriloquie

Comme l'oracle du *hâtif*, la ventriloquie, elle aussi, est la voix d'un *kāhin* dissimulé aux regards du consultant. Al-Ġāḥiz nous l'explique avec l'ironie et le désenchantement qui lui sont habituels: « Dans certains récits, il est dit que, dans la Ġāhiliyya, on entendait une voix rauque (*hamhama*) sortir de l'intérieur des idoles et que Ḥālid b. al-Walīd eut toute la cuisse brûlée, quand il détruisit le sanctuaire d'al-'Uzzā, laquelle jeta sur lui des étincelles; il a fallu une incantation du Prophète pour le préserver du mal ⁽³⁾. C'est une épreuve que Dieu ne fait pas subir au commun des Bédouins. Je ne doute point que les *sādins* usaient d'artifices et de charmes, afin de gagner leur vie. Si tu entendais et voyais quelque chose de ce que les Hindous ont déjà réalisé en fait d'adresses insolites (*maḥārīq*), dans leurs maisons de culte, tu reconnaîtrais que Dieu obligea les ignorants parmi les hommes en les confiant aux sophistes (*mutakallimīn*) qui grandirent au milieu d'eux. Tu sauras juger de l'état d'esprit des plus sots et des plus stupides ⁽⁴⁾ parmi les

1. T'A 6, 272, l. 29: *تسمع الصوت ولا تبصر احدا*. Pour les données traditionnelles relatives au *hâtif*, cf. notre article dans EI², s.v.

2. *Hawâtif*, *ġān* et *kuhhān* sont étroitement mis en rapport dans la tradition arabe (cf. réf. in EI², loc. cit.). Nous n'avons malheureusement pas pu voir les deux écrits manuscrits du Caire et de Damas relatifs aux *hawâtif*: K. al-hawâtif d'ABŪ BAKR B. 'UBAYD B. ABŪ D-DUNYĀ, m. 281/894 (GAL, SI, 247), et *Hawâtif al-ġinān wa-'aḡd'ib mā yuḥkā 'an al-kuhhān* d'ABŪ BAKR IBN ĠA'FAR AL-ḤARĀ'ITĪ, m. 327/938 (GAL SI, 350).

3. *'Awwāḡa*-hu. La deuxième éd. a *'āda-hu*, « il lui rendit visite »; cette variante enlève au texte sa véritable portée. *'Awwāḡa* est souvent employé à propos du Prophète (cf., par ex., IBN SA'D, II, 2, pp. 14, 15, 16; *'Iqd* I, 398).

4. عجاز النصارى واغمارهم.

chrétiens, grâce à la fascination qu'exercent sur eux les lampions (provenant) de l'Église de la Résurrection (1). Quant aux savants et aux sensés parmi eux, ils ne se préservent pas du mensonge pur et simple et de l'audace de tenir des propos tout à fait mensongers. Ils sont déjà rompus à la pratique des controverses, si bien qu'ils ont donné, dans ce domaine, des leçons à plus habile ; et ne s'en aperçoit que celui qui est doué d'une perspicacité certaine et d'une connaissance pénétrante » (2).

Cette *hamhama* dont parle al-Ġāhiz (3) sert d'onomatopée à plusieurs cris d'animaux, d'oiseaux et de reptiles, tous cris rauques et cavernaux (4). Il est appliqué, entre autres, au rugissement du lion (5) et à la résonance profonde que produit le vent qui secoue les roseaux (6). Il se trouve que *hamhama* appartient à la zone sémantique de *nahama* (7) ; cela est surtout sensible dans les correspondants hébraïque et syriaque

1. كنيسة قائمة. *Qumāma* est très vraisemblablement une corruption de *qiyāma*,

nom sous lequel cette église est connue depuis sa construction par Ste Hélène, mère de Constantin. YĀQŪT, IV, 173 sq., le connaît et le corrige en *Qumāma*, probablement pour des raisons théologiques, en donnant toutefois une explication qui ne manque pas de fondement historique. En effet, le nom de *Qumāma*, dit-il, fut donné à cet endroit, situé hors les murs, parce que c'est là qu'étaient châtiés les malfaiteurs : on y coupait les mains des séditeux et crucifiait les brigands. Quand le Christ y fut crucifié, l'endroit devint sacré. L'auteur de T'A 9, 33, l. 7 sq., voit dans *qumāma* un nom commun désignant « une femme chrétienne qui fit construire un couvent à Jérusalem, lequel en porta le nom » ; il serait, par conséquent, une corruption de *Hilāna*, Hélène. Quant à la superstition à laquelle fait allusion al-Ġāhiz, elle concerne la cérémonie du cierge pascal, allumé, selon les croyances populaires, par un feu descendu du ciel, fait que YĀQŪT, *loc. cit.*, explique par les *ndrinġiyyāt*, « magie blanche ».

2. *Ḥayawān*, VI, 61-62. Nous avons été particulièrement frappé par le parallélisme qu'établit l'auteur entre l'oracle ventriloque du paganisme et « l'oracle » sophistique des apologistes chrétiens. Aussi, avons-nous cité intégralement ce passage.

3. Cf. également YĀQŪT, II, 100, l. 17 : كههمة الرعد (à propos de l'oracle ventriloque d'Al-Ġalsad).

4. Cf. T'A 9, 109 sq. ; comp. l'héb. *h m h* (Ges.-Buhl, 184).

5. D'où ces surnoms donnés à cet animal : *al-himtm*, *al-humhām*, *al-humhām*, *al-humdm* (T'A 9, 109 *in fine* et 110, l. 19).

6. T'A 9, 110, l. 12 sq.

7. *Ibid.*, 87 sq. Noter que le lion s'appelle *an-nuhām* ; c'est aussi le nom d'un oiseau semblable au *hām* (dont l'étymologie devrait partir de *n h m*), « le hibou mâle », et du moine ; car la psalmodie en syriaque des moines dans une église s'entend à l'extérieur comme un roucoulement tumultueux.

de ce dernier (1). Il est fort possible que là aussi nous ayons à faire à un dérivé d'un ancien *hiphil* de *n h m*, d'où est issu également l'hébreu *h m m* qui exprime l'« agitation, l'induction d'une armée en erreur, l'effarement » (2), significations qui rendent les effets qu'aurait produits, selon les circonstances, la voix de l'inspiré à travers ou par devers l'idole. Dans ces conditions, l'idole des Muzayna, Nuhum (3), peut avoir été ventriloque.

Ce qui donne une valeur oraculaire certaine à cette racine, c'est son identité primitive avec *n'm*, où, sous une influence dialectale, l'aspiration du *h* serait tombée. Or, d'après l'arabe, est dite *na'ma' al-Lāh* toute voix mystérieuse, susceptible d'être celle de la divinité, qu'elle soit rugissante comme celle du lion ou murmurante comme celle de l'arc (4).

Or, c'est ce verbe qui est employé dans l'Ancien Testament pour désigner l'« oracle », soit celui de Yahwé, soit celui d'un prophète (5). Même les paroles du poète inspiré par Dieu sont introduites par ce terme (6).

C'est probablement à ce contexte sémantique qu'il faudrait rattacher le terme désignant l'inspiration, à savoir *al-ilhām* (racine *l h m*) par le changement du *nūn* en *lām* ; car, du point de vue sémantique, ce terme se trouve totalement isolé dans la rubrique lexicographique consacrée à *l h m* (7).

Ainsi, la *hamhama* a dû désigner et la voix de la divinité, murmurant ou grondant, selon les circonstances, à l'oreille de l'inspiré, et la voix de ce dernier imitant la première (8).

1. GES.-BUHL, 489 ; QARDĀHĪ, *Lubdb*, II, 104.

2. GES.-BUHL, 184.

3. Cf. T. FAHD, *Le panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. II, s. n.

4. Cf. T'A 9, 71.

5. Cf. réf. ap. GES.-BUHL, 477 : *n'ōm Yahwāh* (Is 1, 24 ; Éz. 12, 25 ; etc.) et *n'ōm Bil'ām* (Nom. 24, 3 sq., 15 sq.).

6. Cf. II Sam. 23, 1 ; Prov. 30, 1.

7. Cf. T'A 9, 68 sq., où aucun usage de cette racine n'explique le sens pris par cette IV^e forme, ni ne s'y apparente ; d'autant plus que *l h m* est inconnu dans les autres langues sémitiques.

8. Pour la voix du *kāhin*, les Arabes emploient *zamzama'* (IBN HIŠĀM, 171) qui désigne aussi le grognement du lion, le grondement lointain du tonnerre, le baragouin des mages (cf. T'A, 4, 328). Sur la *zamzama*, cf. GOLDZIEHER, *Abhandlungen der arab. Philologie*, I, 107 sq. (où le terme n'est pas mentionné). Quant à *taḥḍluḡ*, il est employé par IBN HIŠĀM tantôt pour le délire du dément (p. 171), tantôt pour l'extase du *kāhin* (191).

Les oracles ventriloques arabes annoncent tous, comme ceux du *hâtîf*, l'avènement du Prophète de l'Islam. Les plus célèbres sont ceux attribués au Ġalsad⁽¹⁾, à Suwâ⁽²⁾ et à 'Aṭar⁽³⁾. Des symboles de la divinité (pierres, arbres et eaux sacrées) la tradition ne nous a conservé aucun oracle du genre⁽⁴⁾.

Par contre, elle fait parler des animaux sacrifiés devant les idoles, tels la vache égorgée devant Suwâ⁽⁵⁾ par Sa'îd b. 'Umar al-Hudālî⁽⁶⁾, le veau immolé devant une idole dont 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb raconte avoir entendu l'oracle⁽⁶⁾, un chameau sacrifié à Buwāna⁽⁷⁾.

La nécromancie

L'Arabie préislamique ne semble pas avoir connu l'oracle nécromantique, tel qu'il apparaît selon la célèbre scène de 'En-Dôr (I Sam. 28,7 sqq.). Aux termes nécromantiques des Hébreux⁽⁸⁾, les Arabes n'ont rien d'analogue que l'expression *ahl al-arḍ*, couramment interprétée dans ce sens⁽⁹⁾. De prime abord, cette interprétation, se justifiant par l'acc. *erṣetu* et l'héb. *ereṣ*, qui signifient, entre autres, « monde in-

1. Cf. YĀQŪT, II, 100 sq.; FAHD, loc. cit. s. n.

2. Cf. IBN SA'D, I, 1, p. 111; Usd, II, 247; FAHD, loc. cit. s. n.

3. Cf. Usd, I, 203; FAHD, loc. cit. s. n.

4. Cela ne veut pas dire que de tels oracles étaient inconnus en Arabie : les trois *samurât* d'al-'Uzzā, les pierres sacrées d'al-Lât, de Manât, d'al-Fals et d'autres, étaient censées donner des oracles ; mais aucun ne nous est parvenu. Cf., cependant, les arbres et les pierres qui saluaient le prophète (*supra*, p. 88, n. 2) ; le cri prophétique de l'épineux *garqad* (Ag. I, 21). Pour l'oracle des arbres sacrés chez les Hébreux, cf. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, 170 sq., et chez les Sémites, cf. W. R. SMITH, in *Journal of Philology* 14/118 sq.; *id.*, *The religion of the Semites*, 165 sqq. Sur le culte des arbres, cf. T. FAHD, *op. cit.*, ch. I.

5. IBN SA'D, I, 1, p. 110.

6. IBN HIŠĀM, 134; TABARĪ, I³, 1144-5; IBN SA'D, I, 1, p. 103.

7. IBN SA'D, I, 1 p. 105; TABARĪ, I³, 1145-6; IBN AL-AṬĪR, II, 33 sq.

8. *Dorêš el ha-m-mêlîn* (Dt. 18, 11); comp. Is. 8, 19 : *diršû el ha-ôbôl*; 'ob (Lév. 19, 31; 20, 6, 27; I Sam. 28, 3; Is. 19, 3; 29, 4; II Rois 21, 6 = II Chr. 33, 6; II Rois 23, 24); *šôl 'ôb* (Dt. 18, 11); *ba'alal 'ôb* (I Sam. 28 7 sqq.), rendu dans les LXX par ἐγαστρομυθον, « ventriloquiste ».

9. Cf. W. R. SMITH, *Journal of Philology*, 14/1887, 127 sq., qui inclut à tort *iddê-onî* (Dt. 18, 11; Is. 8, 19; etc.) dans la terminologie nécromantique. Il fait d'*ôb* un esprit souterrain familier parlant dans le ventre du sorcier, alors que *Ba'alal ôb* prétend voir l'esprit qu'elle décrit; DOUTTÉ, *Magie et religion*, 414 sq.; VAN VLOTEN, in WZKM 7/1893, 233; T. WITTON DAVIES, *Magic, Divination and Demonology*, 85-89; DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, 234 sq., qui, lui aussi, assimile les *yidde'onîm* aux nécromanciens.

férieur », semble s'imposer, d'autant plus que, dans le folklore de l'Arabie, elle désigne jusqu'à nos jours des démons populaires habitant sous terre⁽¹⁾.

La plus ancienne mention de cette expression remonte à Ibn Hišām⁽²⁾. Le contexte ne favorise pas la portée chthonienne qu'on lui donne. En effet, il est question, dans ce texte, de deux preuves que donna Mahomet de la véracité de son message : terrasser à deux reprises Rukâna al-Muṭṭalibî, l'homme le plus fort de Qurayš, ordonner à un arbre d'avancer vers lui, puis de revenir à sa place. Fort étonné de ce qu'il avait éprouvé et vu, Rukâna retourna auprès des siens et leur dit : « Ô fils de 'Abd Manâf, rivalisez de sorcellerie, par votre homme, avec les habitants de la terre ! Par Dieu, je n'ai point vu plus grand sorcier que lui »⁽³⁾ ! Comme s'il leur disait : « Vous avez le plus grand sorcier qui puisse exister sur terre ».

Mais il est, toutefois, possible de donner à cette expression un autre sens que possède *arḍ* en lexicographie arabe. Il s'agit de « tressaillement, tremblement, vertige »⁽⁴⁾ et de « possession démoniaque, délire »⁽⁵⁾. Dans ces conditions, *ahl al-arḍ* pourrait désigner une catégorie de voyants épileptiques. Rien n'indique, cependant, que ces inspirés pratiquaient l'oracle nécromantique.

Ainsi, le rapport établi entre *ahl al-arḍ* et *ôb*, en tant que « revenant » ou « esprit d'un mort évoqué et interrogé par un nécromancien »⁽⁶⁾, ne repose, à notre avis, sur aucun argument sérieux. Quant au syriaque *zakkûrê* qui, dans la *Peshittô*, rend *ôb* (Lév. 20,27), il s'applique parti-

1. DOUGHTY, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge, 1888, II, 3.

2. P. 258, l. 19.

3. ساحروا بصاحبكم اهل الارض فوالله ما رايت اسحر منه قط.

4. T'A 5, 4, l.10: الارض النفضة والرعدة et الدوار (l. 11).

5. Ibid., l.17: المأروض من به خبل من اهل الارض والجبن.

6. *ahl al-arḍ* équivaut à *الانس*, « les humains », ou plus précisément « les terriens » (y compris peut-être les animaux et reptiles possédés), par opposition aux esprits « aériens » qui sont les djinns.

6. Nous croyons avoir trouvé trace de ce terme dans le *ḥadîf* suivant rapporté par 'Ikrima et cité in T'A 1, 163, l. 6: كَانَ طَالُوتَ أَيَّابًا qu'exégètes et lexicographes ont rendu par « porteur d'eau » ! Nous le traduisons comme suit : « Tālût (= Saûl ; cf. Cor. 2, 245 sqq.) se faisait consulter les morts », en nous référant à I Sam. 28, 7 sqq.

culièrement aux évocateurs des djinns (*zûkrê*) et aux sorciers (*zôkûrê*)⁽¹⁾ et, de ce fait, il peut avoir été utilisé pour la nécromancie. La racine arabe correspondante *z k r* n'a aucune signification analogue, tandis que *ḏ k r*, correspondant du syr. *d ḥ r*, exprime l'invocation de Dieu par la prière⁽²⁾. Par contre, l'acc. *zakâru* et l'héb. *zakar*, « invoquer, prononcer un nom divin, conjurer », etc.⁽³⁾, fournissent les éléments de base pour l'utilisation des dérivés du syr. *z k r*, comme terme de sorcellerie.

Nous arrivons, enfin, à la catégorie des oracles obtenus par l'interprétation du comportement des êtres animés ou inanimés. En raison de leur extrême variété et de l'intérêt plus ou moins grand que présente chacune des mancies formant cette catégorie, la seconde partie de cet ouvrage leur sera consacrée. Il n'est pas dans nos intentions de dresser l'inventaire complet de ces mancies, très nombreuses aux époques florissantes des grands empires, où sacerdoce et divination étaient les piliers de la royauté, comme chez les Assyro-Babyloniens, les Hittites, les Grecs et les Perses. Car, par suite de sa pauvreté structurale et du caractère rudimentaire de sa civilisation, l'Arabie centrale n'a connu que les plus primitives et les plus empiriques d'entre elles. Ce n'est qu'au cours du Moyen Âge et sous des influences étrangères hétéroclites que certains procédés divinatoires « scientifiques », tels la géomancie, le *ḡafr* et la *zâ'irḡa*, ont trouvé une large audience en terre d'Islam.

1. Cf. QARDĀHĪ, *Lubdb*, I, 347.

2. Cf. T'A 3, 247 sq., 233 sqq.

3. BEZOLD, 112 sq. Sur la nécromancie assyro-babylonienne, nous ne connaissons que le vieux travail de LENORMANT, *La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, Paris 1875, ch. 9, qui cite (p. 165) JAMBLIQUE, ap. PHOTIUS, *Bibl.*, p. 75 (éd. BEKKER) : « Les Babyloniens pratiquent la nécromancie et ils appellent σαχούρας le ventriloque possédé par l'esprit d'un mort que les Grecs qualifient d'Euriclès ».

DEUXIÈME PARTIE

LES PROCÉDÉS MANTIQUES DE L'ARABIE ANCIENNE ET LEUR ÉVOLUTION DANS L'ISLAM PRIMITIF

Conçu comme une réponse divine à une question humaine, l'oracle⁽¹⁾ peut donc être obtenu soit intuitivement, avec ou sans intermédiaire — c'est alors l'oracle proprement dit —, soit inductivement à partir de l'interprétation de certains signes conventionnels ou fortuits — et c'est l'oracle au sens le plus large. Du fait que la divinité s'est toujours montrée peu loquace, l'homme, inquiet à la fois de son silence et de son propre devenir, la fit parler par divers procédés, lesquels peuvent être classés, chez les Arabes, en quatre catégories :

1. Les procédés cléromantiques.
2. Les procédés oniromantiques.
3. Les procédés physiognomantiques.
4. Les omens.

À chacun de ces groupes, nous consacrerons un chapitre qui contiendra tout ce que l'Arabie ancienne et l'Islam primitif connaissaient sur ces méthodes, dans la mesure où nos sources en ont conservé le souvenir et reproduit fidèlement l'esprit et la structure.

(1) D'où le nom *ṣa'dlu* (acc.), *ṣōl* (héb.), *ṣōl* (syr.) et *sā'il* (ar.), de la racine *ṣ/s' l*, « interroger la divinité, l'oracle », etc., donné au consultant (cf. *supra*, p. 22).

LES PROCÉDÉS CLÉROMANTIQUES

Objet

Comme son nom l'indique, la cléromancie ⁽¹⁾ comprend tous les procédés divinatoires basés sur le tirage au sort. Les objets servant à provoquer les signes susceptibles de fournir, par suite d'une convention établie, d'une tradition reçue ou d'une croyance commune, la matière d'une réponse à une question précise, peuvent être d'origine humaine, animale ou matérielle. Les notions d'« imprévu » et d'« anormal » y jouent un rôle capital et le hasard, provoqué mais incontrôlable, y règne en maître.

Universellement pratiquée, la cléromancie se subdivise en autant de méthodes qu'il y a d'objets servant à son exécution. L'Antiquité gréco-romaine en a connu plusieurs, telles l'astragalomancie, divination par le jet des osselets, la cubomancie, divination par le jet des dés, la lithomancie ou lithobolie, divination par le jet des cailloux, la dactylomancie, divination par le jet des anneaux de pierres précieuses, la cuambolie, divination par le jet des fèves noires ou blanches, etc. ⁽²⁾.

Extension à la divination intuitive

L'extension, déjà à très haute époque, des méthodes cléromantiques à la divination intuitive ressort de *κρησιμός*, qui désigne « la réponse de l'oracle » ; en effet, *κράω*, « consulter un oracle, rendre un oracle, prophétiser », signifiait primitivement « entailler (des baguettes, des osselets) » et l'on dit de la Pythie qu'elle tirait ses révélations comme

1. *Κληρος* (comp. héb. גִּרְלָה, ar. جرول : Ges.-BUHL, 135 ; T'A 7, 255), objet dont on se sert pour tirer au sort (cailloux, morceaux de bois, etc.), sort, part, et *μαντεία*, oracle, action de consulter ou d'interpréter un oracle.

2. Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, Index, s.vv.

on tire au sort » (1). De même, chez les Sémites, *q s m*, qui exprime l'idée de « division en lots, partage », donna l'héb. *qêšêm*, « le recours à l'oracle béromantique (Éz. 21,26), la flèche de l'oracle (ib., 27) et la divination en général (Nom. 23,23) », *qasm* et *istiqsâm* (2) qui désignent en arabe la béromancie, prohibée par le Coran en tant que symbole de la divination païenne, et *qešmô* qui désigne en syriaque la divination dans son ensemble (3).

Cette constatation justifie la juxtaposition fréquente d'« oracle cléromantique », bien qu'oracle appartienne à la divination intuitive et cléromancie à la divination inductive.

Telles qu'elles nous apparaissent dans les textes comme dans l'usage courant, les pratiques cléromantiques semblent être essentiellement profanes. En était-il ainsi à l'origine ?

Caractère sacré

Selon W. R. Smith, l'ensemble des indications recueillies chez les Hébreux, les Arabes et les Araméens, montre que ces rites avaient, à l'origine, un caractère sacré et étaient liés aux temples, aux autels et aux fêtes des dieux. « This character, ajoute-t-il, necessarily appears very much disguised, because we have evidence of most of the methods only in a degenerate form ; but the accumulation of particulars can hardly be accidental » (4).

La condamnation coranique de l'*istiqsâm* (5) confirme le caractère religieux de ce rite pratiqué auprès de certaines divinités, tels Hubal et Dû I-Ḥalaša. Une confirmation non moins importante en est donnée par le recours du Prophète lui-même aux sorts pour le partage du butin de ses razzias (6) ou bien pour le choix de celle de ses femmes qui devait l'accompagner dans ses déplacements (7).

1. *Ibid.*, I, 192. « Sortes » prit le sens d'oracle chez les Latins ; d'où cette distinction de Cicéron : « Sortes ea quae ducuntur, non illae quae vaticinatione funduntur, quae oracula verius dicimus » (*De Divinatione*, II, 33). Comp. P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Thèse Paris, 1950, p. 31 sqq.

2. Sur *qasâma*, « serment, conjuration magique, exorcisme », cf. R. A. NICHOLSON, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 23 sqq (d'après *K. man šabara šafira* d'ABÛ BAKR AL-MUṬṬAWI') et W. R. SMITH, in *J. of Ph.* 13/1885, 297 sq.

3. Cf. *Semítica* 8/1958, 72 sq. ; *supra*, p. 95.

4. *Loc. cit.*, 287.

5. *Cor.* 5, 3, 90.

6. Cf. IBN SA'D, II, 1, pp. 78, 82, 83 (à Ḥaybar).

7. Cf. ṬABARÎ, I³, 1519 : كان رسول الله إذا أراد سفرا أقرع بين نسائه فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه...

Cela implique l'existence, chez les Arabes, de deux catégories de pratiques cléromantiques : l'une à caractère oraculaire et, partant sacré, l'autre à caractère fortuit et, partant, profane. L'examen des termes désignant les deux catégories ne manque pas de le confirmer.

Al-istiqsâm bi-l-azlâm et aḡ-ḡarb bi-l-ḡiddḡ

En effet, entre l'expression coranique *al-istiqsâm bi-l-azlâm* et l'expression extra-coranique *aḡ-ḡarb bi-l-ḡiddḡ*, une telle distinction nous semble évidente, du fait que les lexicographes réservent la première à la béromancie, telle qu'elle était pratiquée dans les sanctuaires arabes (1), et emploient la seconde pour toute autre sorte de loterie (2).

Bien que *ḡiddḡ* et *zalam* désignent lexicographiquement le même objet, à savoir la fléchette sans pointe ni plume (3), le plur. *azlâm* n'est employé que pour désigner la béromancie, alors que *ḡiddḡ* indique l'ensemble des flèches secouées, considérées une à une, dans la béromancie comme dans toute sorte de loterie, et *aḡḡḡ* et *aḡḡḡ* désignent plus particulièrement les flèches du jeu de hasard appelé *al-maysir* (4).

1. Selon al-Azharî (cf. n. suiv.) : (الازلام) هي قداح الامر والنهي. Al-lusion aux flèches sacrées de Hubal et d'al-Ḥalaša et à celles que les nomades emportaient avec leurs bétails (T'A 8, 326 in fine) :

قال الازهري الازلام كانت لقريش في الجاهلية مكتوب عليها امر ونهي وافعل ولا تفعل وقد زلت وسويت ووضعت في الكعبة يقوم بها سدنة البيت فاذا اراد رجل سفرا او نكاحا اتى السادن وقال اخرج لي زلا فيخرجه وينظر اليه فاذا خرج قداح الامر مضى على ما عزم عليه وان خرج قداح النهي قعد عما اراده وربما كان مع الرجل زمان وضعها في قرابة فاذا اراد الاستقسام اخرج احدها.

2. C'est l'opinion d'AL-AZHARÎ dans son *Tahḡib al-luḡa*, à propos d'*azlâm* (citée in T'A 8, 327, l. 3 sqq. ; 9, 27, l. 31 sq.), alors qu'al-Mu'arriḡ y voit *ḡiddḡ al-maysir* (ib.).

3. الزلم (T'A 2, 204) et القداح ... السهم قبل ان يراش وينصل عليه (ib. 8, 326). Le terme qui les rend tous les deux est *sahm*,

« flèche, sort, part », quoiqu'il s'agisse d'une flèche empennée et pointue. Sur la variété et les modes de fabrication des flèches chez les Arabes, cf. F. HAMMER-PURGSTALL, *Über Bogen und Pfeil, den Gebrauch und die Verfertigung derselben bei den Arabern und Türken* (aus dem IV. B. der *Denkschr. der Phil.-Hist. Cl. der Kais. Ak. der Wiss.* besonders abgedruckt), Vienne 1852, 36 p. + III pl.

4. Cf. AZHARÎ, in T'A 2, 204 : وقداح ... (ج قداح) السهم

Nous avons parlé jusqu'ici de « bélomancie », parce que *qidāh* et *azlām*, bien qu'ils ne soient que des flèches inachevées sont considérés comme des armes de trait ou de jet ; mais, à la lumière des définitions qu'en donnent les lexicographes, il convient d'y voir de simples baguettes et de parler plutôt de rhabdomancie. Il s'agissait effectivement de bâtonnets secoués dans une pochette ⁽¹⁾ ou un carquois ⁽²⁾ et non de flèches lancées. Les deux seuls cas de vraie bélomancie que nous connaissions dans la littérature arabe, se rapportent l'un aux Persans ⁽³⁾ l'autre aux Harrâniens ⁽⁴⁾.

الميسر والجمع اقدح واقداح واقاديح (جج) واستعملوا في القداح الامر والنهي والتريص وهن غير اقداح : 136. الايسار.

1. قرابة (T'A 8, 326, l. 1 *ab fine*) qui désigne une petite outre ; mais il peut s'agir également d'un petit fourreau (قرب). Nuwayrî parle de « مدارة », « peau cousue en forme de seau » (cf. T'A III, 224, l. 7 *ab fine* ; *Semitica* 8/1958, n. 3).

2. جعبة ou كنانة (sur la différence entre ces deux termes, cf. T'A I, 195, et sur le rôle du cuir chez les Arabes, cf. LAMMENS, *Le culte des Bétyles*, 61 sq.). Nous n'avons pas rencontré, dans les textes arabes, *azlām* ou *qidāh* employés côte à côte avec *kindna* ou *ḡa'ba* ; mais, dans un texte d'IBN QUTAYBA, 'Uyūn, II, 149, ayant trait à une pratique cléromantique persane (cf. n. suiv.), nous trouvons *ḡa'ba* à côté de *naššāba* (flèche en bois empennée), et dans le titre d'une compilation de théologie catholique du Moyen Âge, nous lisons : الجعبة المسيحية القاتوليكية التي يوجد فيها ثلاثة انواع السهام المقدسة الذين هم شهادات من الكتب المقدسة واقتوال القديسين وتفسيرهم على الكتب المقدسة وامثال وحكايات مستخرجة من بعض المؤرخين المعروفين بسيرتهم الصالحة والمشهورين بعلمهم الثابت (cf. ms. Copenhague, *Codices Orientales Bibl. Regis*, II/1851, 62) ; ce qui atteste la permanence de l'image.

3. IBN QUTAYBA, 'Uyūn, II, 149 :

قرأت في كتب العجم ان كسرى بعث وهرز الى اليمن لقتال الحبشة فلما اصطفوا قال وهرز لغلام له اخرج الي من الجعبة نشابة وكان الاسوار (= قائد الفرس) يكتب على كل نشابة في جعبته ، فمنها ما يكتب عليه اسم الملك ومنها ما يكتب عليه اسم نفسه ومنها ما يكتب عليه اسم ابنه (ايه : Var.) ومنها ما يكتب عليه اسم امراته . فادخل العبد يده فاخرج له نشابة عليها اسم امراته فتطير

4. Voir p. suiv.

Néanmoins, pour éviter toute équivoque entre « petite baguette », comme c'est le cas ici, appelée *ḡaβδlōn*, et « baguette », particulièrement « baguette magique » et « verge », que désigne *ḡaβδos*, il faudrait parler de « rhabdomancie » ; car la rhabdomancie, en tant que divination à l'aide de bâtons ou verges, semble avoir été pratiquée par les Hébreux, dont le prophète Osée dit : « Mon peuple consulte son bois, et son bâton (*magel*) lui apprend l'avenir (*yagīd*) » ⁽¹⁾.

En outre, la rhabdomancie s'étend à la baguette du sourcier, du chercheur des mines et du chercheur des trésors, procédés appartenant aux sciences physiognomoniques.

Parmi les procédés cléromantiques, les anciens Arabes connaissaient particulièrement la bélomancie ou, plus précisément, la rhabdomancie, la lithomancie ou lithobolie et certains jeux de hasard comme le jeu du *maysir* et celui des osselets (*ki'āb*). La rhapsodomancie (*'ilm al-qur'a*), l'onomatomancie (*ḡafr*, *'ilm al-ḡurūf*), la gématrie (*ḡisāb al-ḡummal*), la *zā'irḡa* (machine à calculer les présages), procédés divinatoires basés tous sur le hasard, sont des techniques musulmanes empruntées aux

وقال انت! المرأة وعليك طائر السوء. ردها وهات غيرها فردها وضرب يده فاخرج تلك النشابة بعينها ففكر في طائر ثم انتبه فقال زنان — وزنان بالفارسية النساء — ثم قال زن آن فاذا ترجمتها اضرب ذلك .

On trouve, dans la divination militaire turque, une variété bélomantique bizarre, consistant dans l'interprétation d'une blessure volontairement reçue au tir à l'arc ou à l'arbalète (cf. la description de cette pratique ap. OSMAN-BEY, *Les Imams et les Derviches*, 180 sq. ; A. CERTEUX, in *Revue des Traditions Populaires*, 2/1887, 364).

4. Cf. *Fih.*, 322 sq. Ce texte où deux rites cléromantiques, la trapézomancie (table consacrée où l'on jetait les objets) et la bélomancie (flèches portant des torches en guise de pointes), sont concurremment utilisées, est résumé dans *Semitica* 8/1958, 65. Cf., cependant, *al-'aqlīqa*, flèche lancée vers le ciel pour savoir si l'on devait accepter le prix du sang ou le refuser pour la vengeance : si elle retombait tachée de sang, c'était signe de vengeance ; si elle retombait immaculée, c'était signe de rachat. On l'appelait *sahm al-i'tiḡār*, flèche de l'excuse (T'A 7, 16, l. 29 sq.).

1. 4, 12. Sur la rhabdomancie en Israël, cf. A. JIRKU, *Materialien zur Volksreligion Israels*, Leipzig, 1914, p. 4 sq. ; M. F. CHABAS, *Sur l'usage des bâtons de main chez les Hébreux et dans l'ancienne Égypte*, in *Annales du Musée Guimet* 1/1880, 35-49 ; W. R. SMITH, *The religion of the Semites*, 196, voit dans ce « bois » une allusion à l'Ašerah (artificial sacred tree) qui conférait au bâton son pouvoir oraculaire. En Islam, on peut signaler le bâton (*qaḡīb*) avec lequel Mahomet fit tomber les idoles à la Mekke en récitant *Cor* 17, 81 (cf. IBN AL-AṬṬIR, II, 192 ; etc.).

peuples conquis par l'Islam. Du fait que ces sciences étaient inconnues dans la Ġāhiliyya et aux premiers siècles de l'hégire, elles débordent le cadre de notre sujet et méritent à elles seules d'être l'objet d'un important travail, en raison de la richesse de la matière et du grand nombre de traités qui leur ont été consacrés. Nous nous contenterons ici d'en formuler brièvement le contenu, en renvoyant le lecteur aux principales sources et, le cas échéant, aux études dont elles auraient fait l'objet.

Bélomancie

La bélomancie arabe, dont le caractère sacré a été démontré précédemment ⁽¹⁾, se présente dans les textes traditionnels comme une pratique courante dans la vie du nomade comme dans celle du sédentaire. Toute contestation pouvait être dirimée grâce à l'oracle des flèches sacrées. Ces dernières devaient faire partie du bagage cultuel dont les *kāhins* des tribus nomades et les *sādins* des sanctuaires avaient la charge ⁽²⁾. La pochette qui les contenait devait être inhérente au bétyle, accrochée en bandoulière à l'idole, ou faire partie du vêtement sacerdotal à la manière des *Urîm* et *Tumîm*, chez les Hébreux nomades, lesquels étaient intégrés à l'éphod dans toutes les phases de son évolution ⁽³⁾.

Le mécanisme de la bélomancie est le même que celui de tous les procédés cléromantiques. Selon une sobre description de J. G. Février, elle « consiste à confier à un hasard apparent le soin de révéler la volonté ou la pensée de la divinité. Mais la réponse peut être obscure de deux façons différentes : En premier lieu, on pose la question de façon explicite et la divinité répond « oui » ou « non ». Par élimination successive, on arrive, par ex., à faire désigner un coupable dans une

1. Cf. aussi *Semitica* 8/1958, 72 sqq ; LAMMENS, *Le culte des Bétyles*, 46 : «... On prenait soin d'emporter le *bait*, le fétiche mobile, lequel avait sa place marquée d'avance dans cette rādomancie où intervenaient les flèches sacrées ».

2. Le *kohēn* hébreu chargé de secouer les flèches prenait le titre de *qosēm* (*Nom.* 22, 7 ; *DI.* 18, 10, 14 ; *Is.* 3, 2 ; *Jér.* 19, 8-9) ; son rôle s'étendit à l'ensemble des pratiques divinatoires, du fait que *qosēm* finit par les désigner toutes ; le *qōšāmō* syriaque a dû suivre la même évolution, tandis que le *qassām* arabe et le *muqassim* ne sont attestés que dans des pratiques à caractère magique.

3. Cf. *supra*, p. 138 sqq. T. C. FOOTE, *The Ephod*, in *JBL* 21/1902, 1 sqq., qui fait une recension critique des plus importantes interprétations de l'éphod, va jusqu'à considérer ce dernier comme une pochette attachée à la ceinture et contenant les flèches sacrées.

foule. C'est ainsi que Saül découvre que son propre fils Jonathan viole un interdit (*I Sam.* 14,37 sqq), mais on peut aussi constituer un ensemble de signes symboliques, dont chacun correspond à un groupe d'idées (l'adversité, la femme, la guerre, etc.), en sorte que toutes les éventualités possibles puissent s'exprimer de façon plus ou moins vague, par un ou plusieurs de ces symboles ... On constitue ainsi un monde idéal en réduction, une sorte de microcosme, dont les événements correspondent à ceux du monde réel et par conséquent, peuvent faire prévoir ou deviner ces derniers » ⁽⁴⁾.

Le développement de la bélomancie chez les Arabes aboutit à conférer aux flèches des désignations de plus en plus précises, de sorte qu'aucun doute ne subsiste après la réponse de l'oracle. Aux flèches primitives portant les mentions « oui », « non », « bien », « mal », « fais », « ne fais pas », sont venues s'ajouter d'autres flèches avec des mentions précises et circonstanciées, comme « partir (en voyage) », « ne pas partir » « (agir) dans l'immédiat », « attendre », « (avoir son tour à) l'eau », « être de descendance pure », « ne pas l'être », « (devoir s'acquitter) du prix du sang », etc. Des flèches blanches (sans écriture) recevaient à l'occasion des désignations précises après une convention expresse entre le *sādin* et les consultants ⁽⁵⁾.

Ce foisonnement de noms donnés aux flèches sacrées qui étaient secouées devant Hubal à la Mekke contraste fort bien avec la sobriété de l'oracle bélomantique de Dû l-Ḥalaṣa qui ne connaissait que « l'impérative », « la prohibitive » et « l'expectative » ⁽⁶⁾. Cela s'expliquerait par le fait que l'oracle de Tabāla, éclipsé par celui de la Mekke, aurait été de moins en moins consulté ⁽⁷⁾.

Si nous possédons tant de détails précis sur les modalités de la bélomancie arabe, c'est qu'elle intervient dans la biographie de l'aïeul exalté du Prophète, 'Abd al-Muṭṭalib, lequel, dans ses démêlés avec les Qurayšites, eut recours plusieurs fois à la décision de l'oracle bélomantique : D'abord, à propos des précieuses trouvailles qu'il fit en déblayant le puits de Zamzam et dont les Qurayšites lui contestaient

1. *Histoire de l'Écriture*, Paris 1948, 509.

2. Nous avons publié une étude détaillée sur la bélomancie arabe dans *Semitica*, 8/1958, 55-79. Le lecteur y trouvera tous les détails techniques et toutes les références. Nous nous contenterons d'en donner ici une vue synthétique.

3. Cf. le tableau comparatif des noms des flèches mantiques arabes *ibid.*, 69 sq.

4. La légende veut que le dernier qui l'ait consulté, fut le poète Imru' al-Qays. Il en aurait brisé les flèches pour lui avoir prohibé de venger son père (*Ag.* 8, 70 ; *Yaqūt*, II, 463, etc.).

la propriété (1), ensuite, par deux fois, à propos d'un vœu qu'il aurait fait de sacrifier l'un de ses fils si leur nombre atteignait dix ; c'est par les flèches que 'Abdallâh, père du futur Prophète, fut désigné pour être sacrifié, et c'est par les mêmes flèches, consultées à ce sujet, sur l'avis d'une *kâhina*, que fut déterminé le nombre de chameaux pour son rachat (2).

Nous sommes certes en présence d'une légende typologique, inspirée du récit biblique sur le sacrifice d'Isaac, souvent reporté sur Ismaël. En effet, le souvenir d'Abraham planait sur l'Islam naissant, lequel ne cessait de se réclamer de son monothéisme, et les auteurs de la *Sira*, répondant en cela à une aspiration profonde et constante du Prophète, recherchaient par tous les moyens à renouer les liens généalogiques, spirituels et symboliques entre le « premier » musulman, Abraham, et le « rénovateur » de l'Islam abrahamique, Mahomet.

C'est en guise de commentaire à cette légende qu'Ibn Ishâq nous fournit ces détails sur la bélomancie. Dans quelle mesure sont-ils conformes à la réalité et échappent à la fantaisie des conteurs, il est difficile de le dire. Cependant, ils paraissent être dans la ligne d'évolution normale qu'aurait pu suivre cette pratique dans n'importe quel autre milieu, d'autant plus que son existence en tant que telle en Arabie centrale ne fait pas de doute. D'autres textes moins suspects démontrent cette propension qu'avait l'Arabe à consulter les sorts. En voici quelques exemples.

La cause de la guerre du Fiğâr (vers 590) fut que le kinânite al-Barrâd b. Qays assassina 'Urwa ar-Raḥḥâl, des Hawâzin, qui avait accordé sa protection à un chargement de parfumeries appartenant à an-Nu'mân b. al-Mundîr et acheminé vers le marché de 'Ukâz. Mais, avant de l'assassiner, il consulta les flèches (3).

Le Jour de Ši'b, les Banû 'Âmir se partagèrent le territoire du même nom entre eux par les flèches et le tirage au sort (4).

1. Le procédé suivi mérite d'être cité ; en effet, 'Abd al-Muṭṭalib, d'accord avec les Qurayšites, aurait choisi pour cette consultation deux flèches jaunes pour la Ka'ba, deux flèches noires pour lui-même et deux flèches blanches pour les Qurayšites, qu'il donna au *sâdin* pour secouer dans le carquois de Hubal (cf. IBN HIŠÂM, 94 ; comp. IBN SA'D, I, 1, p. 50, et AZRAQI, 286-7, où il n'est pas question de couleur).
2. Cf. IBN HIŠÂM, 97-100 ; IBN SA'D, I, 1, p. 53 (récit abrégé) ; TABARĪ, I³, 1074-78 ; IBN AL-A'IR, II, 2-4 ; AZRAQI, 73-4, 133, 287-9.

3. *Istaqsama bi-l-qidâh*. Cf. IBN AL-A'IR, I, 441. À noter que cette donnée ne figure pas dans le récit d'IBN HIŠÂM, ni dans YÂQÛT, III, 571, qui copie ce dernier.

4. *Ag.* 10, 37 : شعب (يوم من أيام العرب) اقتسم بنو عامر.

Abû Ḥarb ibn Ḥuwaylid b. 'Âmir vint voir le Prophète qui lui fit entendre (des fragments) du Coran, l'invitant à entrer dans l'Islam ; il lui répond : « Je jure que tu as rencontré Allâh ou quelqu'un qui l'avait rencontré et que tu dis des paroles que nous ne saurons imiter ; mais je consulterai mes flèches que voici (1) au sujet de ce à quoi tu m'appelles et de la religion qui est mienne ». Puis, il les secoua et c'est la flèche de l'incroyance qui sortit trois fois. Alors, il dit au Prophète : « Cette flèche n'a voulu que ce que tu as vu » (2).

Surâqa b. Mâlik, alléché par la récompense de cent chameaux qu'offraient les Qurayšites à quiconque ramènerait à la Mekke Mahomet fuyant vers Médine, consulta ses flèches et, par trois fois, c'est la flèche indésirable qui sortit, celle qui s'appelait : « Il ne lui fera pas de mal » (3).

Consulter les flèches est devenu une image poétique courante. C'est ainsi qu'al-Ḥuṭay'a, louant Abû Mûsâ al-Aš'arî, quand il fut nommé, sous 'Umar, gouverneur de Kûfa, dit : « Il ne tire pas présage des oiseaux lorsqu'ils le survolent de droite à gauche et il ne se livre pas à la consultation des flèches » (4). Le poète Wahîb considère comme mensongères les flèches du sort (5) et Abû l-'Aṭāya compare l'action de la mort parmi les hommes à celle de secouer les flèches (6).

الشعب بالقдах والقرع بين القبائل. Le premier Ši'b est une eau en Mésopotamie, dérivant d'al-Ubulla (YÂQÛT, III, 294) ; le second, lu également Ši'b, désigne le territoire bordant cette eau ; mais, lu *šū'ab*, il désigne les lots du butin.

1. ولكنني سوف اضرب بقداحي هذا. On fabriquait des flèches à la Ka'ba (TABARĪ, I³, 1339) ; faut-il penser que les Arabes les achetaient là en raison de leur contact avec le sacré ?

2. IBN SA'D, I, 2, p. 46.

3. IBN HIŠÂM, 331 ; IBN SA'D, I, 1, 125. Ces deux récits présentent des divergences quant à la terminologie : le premier a : ثم اخرجت قداحي فاستقسمت بها

بعد ما استقسم بالازلام, le second dit : فخرج السهم الذي اكره لا يضره . اخرج ام لا يخرج.

4. *Ag.* 11, 29 : ولا يفيض (var. لم) يزجر الطير ان مرت به سنحا . على قدح الازلام (قسم بالازلام). Les var. sont de T'A. 8, 327, l. 1, qui cite encore (l. 2) ce vers de 'Arāfa : فاتي اغواها زله

اجارتنا ان القдах كواذب واكثر اسباب النجاح : *Ag.* 17, 142. مع الياس.

6. *Ibid.*, 3, 172 : ان المنون غدوها ورواحها في الناس دائبة تحيل قдахها.

Si la tradition musulmane s'est souciee de conserver et d'amplifier les données relatives à la bélomancie, ce n'était peut-être pas uniquement pour enrichir le commentaire des deux versets coraniques relatifs à l'*istiqsām*, mais aussi par penchant pour un tel usage qui jouissait de la faveur populaire. Déjà Hišām al-Kalbī (m. 204/819) y consacra une monographie, mentionnée par l'auteur du *Fihrist* (1), et Ibn Qutayba (m. 270-6/884-9) écrivit un *K. al-maysir wa-l-qiddāh* (2). Les détails fournis par Ibn Ishāq (m. 150-1/767-8), ap. Ibn Hišām (m. 218/834), ont passé dans les chroniques et les encyclopédies avec plus ou moins de variantes, de Muḥammad b. Ḥabīb al-Baġdādī (m. 245/860), dans son *K.al-Muḥabbar* (3), utilisé notamment par Ibn Qutayba et Yāqūt (m. 626/1229), jusqu'à Abū l-'Abbās an-Nuwayrī (m. 732/1332), reproduit par al-Ibšīhī (m. 850/1446).

Très tôt aussi, les Orientalistes ont eu l'attention attirée vers cette pratique, d'une part, par suite des détails nombreux et précis que la littérature traditionnelle en conserve et, d'autre part, en raison de l'analogie qu'elle présente avec les pratiques cléromantiques connues chez d'autres peuples (4).

La lithobolie

La lithobolie, sous l'un de ses deux aspects connus des Arabes, fut également fort remarquée. En effet, le « jet des cailloux » (*ramy al-ġimār*) à Minā fut tour à tour interprété comme un vestige du culte des morts (5), un rite honorant les divinités protectrices, à l'instar du *'Eqaïos*

1. P. 96 : كتاب القдах (cf. GAL I, 139, S I, 211).

2. Éd. Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, Le Caire 1342/1923, 173 p., consacré particulièrement au *maysir*; cf. pp. 38-42 : باب الاستقسام بالازلام.

3. Éd. Elsa Lichtenstatter, Ḥaydarābād 1361/1942, p. 332.

4. Cf. ED. POCCOCKE, *Specimen historiae Arabum*, op. cit., 96, 326; J. L. RASMUSSEN, *Additamentum ad Historiam Arabum*, 67-8 (Nuwayrī); CAUSSIN DE PERCEVAL, *Essai sur l'histoire des Arabes*, I, 265 sqq.; I. GOLDZIEHER, *A nyíl, a sors és a szerencse* [La flèche, le sort et la fortune], in *Magyar Nyelv* 2/1904, 375-77; sans parler de G. Freyrag, Fr. Lenormant, J. Wellhausen, W. R. Smith et Éd. Doutté, qui, dans leurs écrits sur l'antiquité arabe, en ont fait une mention particulière. Pour les analogies, cf. notamment, pour les Hébreux, DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, 236 sqq., et, pour les Germains, TACITE, *Germania*, c. 10, cité ap. J. G. FÉVRIER, *Histoire de l'Écriture*, op. cit., 508 sqq.

5. La tombe est, de ce fait, appelée quelquefois *al-ġimār* (T'A 3, 132, l. 29). On trouvera ap. LAMMENS, *Le culte des Bétyles*, 39 et surtout 96 sqq., de nombreuses réf. relatives aux amas de pierres sur les tombes. Il en conclut que l'Arabe ne lapidait pas, mais se contentait d'ajouter sa pierre à l'amoncellement protégeant

ou *'Eqaïos* *lóφος* ou *acervum Mercurii* (1), un symbole d'expulsion des esprits malfaiteurs, une sorte d'*averuncatio*, dans le sens donné par la tradition musulmane au rite de Minā (2), un geste de malédiction contre certaines tombes d'hommes de sinistre mémoire (3) et, enfin, un acte de scopélisme, né, en l'occurrence, de la haine des nomades contre les sédentaires (4).

la dépouille du mort. Et il ajoute : « Acte d'humanité, de confraternité posthume ! Acte rituel aussi ! C'était venir joindre ses hommages à ceux des contribules, renouveler le geste séculaire, le pacte rattachant aux ancêtres, communier avec eux dans la même manifestation de religion et de piété filiale » (p. 99).

1. Cf. BOUGHÉ-LECLERCQ, I, 189-197; B. SCHMIDT, *Steinhaufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel*, in *Jahrbücher für Class. Philol.* 147/ 1893, 369-95; KARL HABERLAND, *Die Sitte des Steinwerfen*, in *Zeitsch. für Völkerpsychologie* 12/1880, 289-309, qui dit, après avoir cité plusieurs pratiques du genre, notamment celle de Minā (194-6) : « ... die Aufschüttung des Steinhaufens als eine altertümliche Darstellung und Verehrung des Hermes, welche Verehrung auch noch als praktische Seite die Reinigung der Strasse von Steinen hatte » (301). Sur ces diverses significations des lithobolies chez les Arabes, cf. notamment V. CHAUVIN, *Le jet des pierres*, 297 sqq.; DOUTTÉ, *Marrakech*, 57 sq.; id., *Magie et religion*, 420 sqq.

2. C'est tantôt Adam (T'A 3, 132, l. 20 sq.), tantôt Abraham (GAUDEFRY-DE-MOMBYNES, *Mahomet*, 108, 548 sq.) qui aurait lapidé Satan à Minā. On trouvera détails et réf. ap. VAN VLOTEN, *De uitdrukking as-sjaitān ar-raġīm en het steenen werpen bij Mina*, in *Feestbundel aan Prof. M. J. de Goeie*, Leyde 1891, 35-43, qui conclut de l'épithète *raġīm*, donnée à Satan, que le « jet de pierres se rapporte à une légende de dragon qu'on chasse en le lapidant »; id., *WZKM* 7/1893, 176; WENSING, in *EI* II, 213; S. HURGRONJE, *Het Mekkaansche feest*, Leyde 1880, 172.

3. Cas de la tombe du légendaire Abū Riḡāl, à al-Muġammas; il aurait servi de guide à Abrahā venant détruire la Ka'ba (ĠĀHIZ, *Ḥayawān*, VI, 47; TABARĪ, I², 937). Hammād ar-Rāwīya, rapportant une opinion d'Ibn al-Kalbī, dit qu'il était l'ancêtre de tout Taqīf et roi à Tā'if; durant une année de grande sécheresse, passant auprès d'une veuve qui nourrissait son fils du lait d'une chèvre, ce roi injuste la lui enleva; Dieu le fit périr et les Arabes lapidèrent sa tombe (cf. *Aġ*, 4, 74; cf. 76, où il est dit qu'il était l'affranchi du prophète Ṣāliḥ). Sur ces légendes exploitées par les Šī'ites contre les Taqāfites, serviteurs dévoués des Umayyades, cf. LAMMENS, *Le culte des Bétyles*, 94, 100 sq. Autres cas : La tombe d'Abū Lahab, oncle et ennemi acharné du Prophète, maudit avec sa femme dans le Coran (111, l. 4), lapidée par les pèlerins jusqu'à nos jours (cf. IBN ĠUBAYR, *Travels*², éd. Wright et de Goeje, *Gibb Mem. Series*, V, Leyde-Londres 1097, p. 111), et la tombe de Muslim b. 'Uqba qui, à la tête de l'armée de Yazīd b. Mu'āwīya, défit les Médinois à la bataille de Harat Wāqīm, en 63/682, et commit contre eux de nombreuses atrocités; il mourut à la Mekke aussitôt après (cf. LAMMENS, *Le califat de Yazīd*, I^{er}, in *MFO* 4/1910, 262 sq.; *Le culte des Bétyles*, 100 sq.). Sur ces quatre interprétations, cf. F. LIEBRECHT, *Zur Volkskunde*, Heilbronn 1879 : *Die geworfenen Steine* (pp. 267-84).

4. Cette thèse fut défendue par VICTOR CHAUVIN dans deux articles intitulés,

Ce rite ne semble pas avoir eu un caractère divinatoire. En partant du sens fondamental de *ḡ m r*, il nous paraît, en effet, n'avoir été, à l'origine, qu'un simple geste d'adhésion, accompli à la manière d'un vote ; car cette racine désigne essentiellement l'union interne de toutes les fractions et de tous les membres d'une tribu ou d'un grand groupement tribal ⁽¹⁾. Le sens secondaire, exprimé dans *ḡamra*, nom d'unité de *ḡimār*, « tas de cailloux », permet de se représenter le geste d'union que renouvelait la tribu périodiquement ou occasionnellement comme le jet d'un caillou sur un point précis, près d'un site sacré ou au milieu d'un campement, exécuté par tous les membres de la tribu ou par les chefs des clans qui la composaient, symbolisant ainsi l'union indissoluble de la tribu et son adhésion à une décision prise. La station de Minā qui terminait le parcours sacré du pèlerinage, avant de pénétrer dans la cité sainte, se prêtait bien au renouvellement du pacte d'union entre les clans et les tribus. En définitive, le but fondamental du pèlerinage mekkois était de servir de point de ralliement à toutes les tribus arabes, à l'exclusion de tout étranger, pour mettre fin à des querelles intestines entre tribus et pour se concerter sur une action commune tendant à s'opposer en permanence à toute intervention étrangère dans ce centre inviolable de la presqu'île arabique.

Tel qu'il est pratiqué de nos jours, le jet des pierres se fait de la façon suivante : le 10 Dū l-ḡiḡḡa, jour des sacrifices (*yawm an-naḥr*) à Minā, le pèlerin lance sept cailloux contre la *ḡamra* de 'Aqaba ou la grande *ḡamra*, la dernière des trois en venant de Muzdalifa. Par cet acte, se termine son état de sacralisation, à l'exception des rapports sexuels. Les trois jours suivants, appelés *ayyām al-laṣṣiq*, le pèlerin lance, après le coucher du soleil, trois fois sept cailloux, à raison d'une fois par jour, contre les trois tas qui se succèdent sur le parcours, en

l'un *Le jet des pierres au pèlerinage à la Mekke*, in *Annales de l'Académie royale d'Archéologie*, 74, 5^e sér., t. IV, Anvers 1902, pp. 272-300, l'autre *Le scopélisme*, in *Bulletins de l'Académie de Bruxelles*, 3^e sér., t. 28/1895, pp. 29-57. Elle fut réfutée, en même temps que celle de van Vloten, par M. Th. Houtsma dans un article intitulé *Het Scopelisme en het Steenwerpen te Mina*, in *Versl. en meded. der Kon. Akad. v. Wetenschappen*, Amsterdam, Afd. Letterkunde IV, 6/1904, pp. 185-212.

1. Cf. T'A 3, 129 :

الحجارة القبيلة انضمت فصارت يدا واحدة لا تنضم الى احد ولا تخالف غيرها وقال الليث الحجرة كل قوم يصبرون لقتال من قاتلهم لا يحالفون احدا ولا ينضمون الى احد تكون القبيلة نفسها حجرة تصبر لقراع القبائل كما صبرت عبس لقبائل قيس.

direction de la Mekke, d'abord la première *ḡamra*, ensuite la *ḡamra du milieu* et, enfin, la *ḡamra de 'Aqaba* ⁽¹⁾. Ainsi, le nombre des cailloux lancés est de soixante-dix. Ils sont de la grosseur d'une fève ; les pèlerins les ramassent dans la plaine de Muzdalifa ⁽²⁾.

Quelle est la vraie portée symbolique de ce rite trois fois triple et dix fois septuple ? Une donnée historique, nous orientant vers la signification étymologique de *ḡamra*, semble nous en livrer la clef. En effet, on donnait le nom de *ḡamarāt al-'Arab* à trois stipes importantes qui sont les Banū Dabba b. Udd b. Ṭābiḥa b. Ilyās b. Muḍar ⁽³⁾, les Banū l-Ḥārīt b. Ka'b ⁽⁴⁾ et les Banū Numayr b. 'Āmir ⁽⁵⁾. Les deux premières ont cessé d'appartenir à ce groupe pour avoir conclu des alliances, la première avec ar-Ribāb ⁽⁶⁾, la seconde avec Maḍḡiḡ ⁽⁷⁾. Seuls les Banū Numayr conservèrent ce nom, puisqu'ils n'ont conclu aucune autre alliance ⁽⁸⁾.

Tout en restant dans l'impossibilité d'éclaircir la portée précise des chiffres 3 et 7, sous lesquels on a cru voir les indices d'un culte planétaire ⁽⁹⁾, il n'en reste pas moins acquis que de l'idée d'alliance, impli-

1. M. M. ISMĀ'IL 'ABDUR, *al-'Ibādāt fī l-Islām*, Maḡba'at al-'Ulūm, Le Caire 1954, 426 sqq.

2. BURKHARDT, *Voyages en Arabie*, Paris 1835, I, 380-84 ; BURTON, *Personal narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Mecca*, Londres 1898, 279-93 (appendice sur le pèlerinage, mais rien sur le jet des pierres) ; S. HURGRONJE, *Het Mekkaanse feest*, op. cit., 159 sqq.

3. Il s'agit surtout des Banū Sa'd b. Dabba (T'A 3, 130, 1.14 sqq.), grande tribu chamélière du N.-E. du Ḥiḡāz, d'origine yéménite.

4. Puissante tribu yéménite occupant le Naḡrān.

5. Il s'agit des Banū Numayr b. 'Āmir b. Ṣa'ṣa'a b. Mu'āwīya b. Bakr b. Hawāzin (T'A 3, 595 in fine), évoluant au centre du Ḥiḡāz.

6. Ce nom est donné aux Dabba, Ṭawr, 'Akl, Taym et 'Adī, alliés contre Tamīm (cf. T'A 1, 278, 1.17 sqq.). Selon al-Aṣma'i (cit. ib.), ils furent ainsi appelés.

7. Grand groupement tribal yéménite évoluant dans le Naḡrān aux côtés des Bal-Ḥārīt.

8. T'A 3, 130, 1.1 sqq. (rapportant les paroles d'Abū 'Ubayda, citées par ḠAWHARĪ, I, 298 sq.).

9. Ces deux chiffres font spontanément penser, le premier, à la triade Soleil-Lune-Vénus, le second, aux sept planètes. H. WINCKLER, *Aarabisch-Semitisches Orientalisch*, 98, met le rite de Minā en rapport avec le rituel babylonien du jour de l'An dont le ḡaḡḡ arabe n'est, pour lui, que la copie. Il en dit notamment : « Das Steinwerfen scheint doppelte Bedeutung zu haben. Zunächst gilt es als eine Hilfeleistung für den drei Tagen in Minā... Dann aber hat das Steinwerfen auf dem Wege nach Minā vielleicht ursprünglich eine andere Bedeutung, die nur mit der des Mondkampfes zusammengefallen ist. Es ist vielleicht hier ursprünglich als das Looswerfen, das Werfen der Loossteinchen (Garaḡ : 𐤒𐤍𐤔𐤏𐤍) gedacht gewesen, welches

quée dans *ġamra*, il découlerait que le jet des pierres à Minā était, à l'origine, un rite d'alliance et une consécration solennelle, dans le cadre du pèlerinage, des unions tribales en vigueur ⁽¹⁾.

Avait-il été toujours pratiqué tel qu'il s'est fixé dans le pèlerinage musulman? Une tradition, portant le nom d'Ibn Ishāq, nous incite à en douter. Elle dit, en substance, que 'Amr b. Luḥayy dressa sept idoles à Minā, la première sur le petit pic (*qurayn*) qui s'élève sur la route entre la mosquée et la première *ġamra*, la deuxième sur cette dernière, la troisième sur al-Mudda'ā ⁽²⁾, la quatrième sur la *ġamra* du milieu, la cinquième au bord de la vallée, la sixième sur la grande *ġamra* ... ⁽³⁾; il partagea entre elles les cailloux des *ġimdr*, au nombre de vingt-et-un; on en jetait trois sur chaque idole, en lui disant: « Toi, tu es plus grande que telle », en nommant l'idole qui la précède ⁽⁴⁾.

Ce qui donne une certaine valeur à cette tradition, c'est qu'au rite d'alliance que symbolise, à notre avis, le jet des cailloux, viennent s'ajouter les sept pierres dressées entre lesquelles les Arabes du temps d'Hérodote prêtaient leurs serments solennels ⁽⁵⁾.

En conséquence, il ne saurait être question de lithomancie à Minā, d'autant plus que la couleur des cailloux n'entraînait point en ligne de compte ⁽⁶⁾.

am Jahresschluss stattfindet und womit man wie mit unserem Bleigiessen die Zukunft des kommenden Jahres bestimmt ». Sur le calendrier arabe, cf. *id.*, *Zur altarabischen Zeitrechnung*, in *Altorient. Forschungen*, II, 2/1899, 324-95.

1. GAUDEFRY-DEMOMBYNES sentait l'insuffisance des solutions apportées jusqu'alors au problème des lapidations de Minā et écrivait dans *Contribution à l'étude du pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923, p. 274 sqq.: « Il paraît certain que ces faits doivent être interprétés comme des rites d'expulsion du mal; mais il est très vraisemblable qu'il faut, dans le cas des lapidations de Mina, chercher une explication qui soit en rapport plus étroit avec l'ensemble des cérémonies » (p. 275); puis, il ajoute, après avoir parlé du texte d'Azraqī, cité ci-dessus: « J'en conclurais seulement qu'il faut, dans l'état actuel de la question, être très prudent et sans doute réserver une interprétation des lapidations de Mina » (p. 276).

2. Faut-il lire al-Mad'ā? Comp. Yāqūt, IV, 450, s. Mad'ā.

3. L'emplacement de la 7^e *ġamra* n'est pas indiqué.

4. AZRAQI, 402; tradition non conservée par Ibn Hišām.

5. HÉRODOTE, III, 8.

6. La lithomancie se distingue de la lithobolie par le fait qu'elle est particulièrement fondée sur l'observation de la couleur des pierres jetées et de leur nature. Elles présupposent toutes les deux que les pierres possèdent des vertus occultes qui les rendent aptes à prédire l'avenir. Pour les définitions de ces termes, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, index, s. *vv.* et I, 191.

C'est Maïmonide qui fut le premier à lui donner une signification mantique. En effet, « le rite du jet de pierres à Minā, nous dit-il, est absolument païen, bien que les musulmans le rapportent à Abraham ou même à Adam, comme le disent Ibn al-Aṭīr et Abū (l. Ibn) Sa'd. Les anciens Arabes ne savaient rien de la prétendue apparition du diable qui aurait eu lieu ici, mais ils jetaient tout simplement les pierres comme moyen de connaître le sort, de même que, dans cette vallée, on avait coutume de jeter des flèches, d'après la chute desquelles on interprétait également les décrets du destin. Les musulmans prétendent maintenant tout naturellement que le jet païen des pierres et la divination sont d'origine beaucoup plus récente et constituent une corruption du rite primitivement établi par Abraham. C'est ainsi qu'ils veulent aussi voir dans le culte des idoles, pratiqué à la Ka'ba, une corruption du monothéisme d'Abraham » ⁽¹⁾.

Il ne saurait non plus être question de scopélisme ou *dénonciation de nouvel œuvre*, comme le suppose V. Chauvin ⁽²⁾; car, tous les pèlerins, sans excepter les Mekkois et leurs voisins, spécialement concernés par cette prétendue dénonciation, prenaient part à ce rite, guidés par un « directeur de course » issu des Banū Ṣūfa, fraction muḍarite

1. Ce texte est cité par V. CHAUVIN, *Le jet des pierres*, op. cit., 286 sq., d'après H. F. VON MALTZAN, *Meine Wallfahrt nach Mekka*, Leipzig 1865, II, 347, lequel le tire du *Môrê Nebûkim* III, 29. Comp. cet autre texte de Maïmonide, pris par F. Lenormant à l'*Epistola ad Proselyt. relig.* (cf. *Sur le culte payen de la Kâabah*, 326), dans lequel l'auteur brosse un tableau des cultes arabes préislamiques qu'il divise en trois catégories: Le culte de Pe'ôr (il s'agit du mont Pe'ôr en Moab; cf. réf. ap. GES.-BUHL, 651) qui « consistait à se dépouiller de ses vêtements devant lui et à se prosterner la face à terre, les parties honteuses du corps relevées, dans l'attitude que les Ismaélites prennent encore aujourd'hui pour leurs prières »; celui de Mercure (*Merqôlls*; comp. *al-burġds* ou *al-burġīs*, in T'A 4, 107, et le *ker-kour* marocain, ap. DOUTTÉ, *locis citatis*) qui « consistait dans le jet de petites pierres », pour confondre le démon ou par mépris pour les idoles qui étaient jadis adorées à Minā, et celui de Kemôš (dieu des Moabites) qui consistait « à se raser la tête jusqu'au nu et à ne pas porter des vêtements cousus, ce qu'ils pratiquent toujours dans certaines circonstances et ce qui était connu chez eux bien avant que ne fût établie la loi des Ismaélites ».

2. *Le jet des pierres*, op. cit., 292 sqq. L'auteur raisonne de la façon suivante: Le temple mekkois et le territoire sacré étaient la propriété des Arabes; de peur que les Mekkois ne s'approprient le terrain, comme *res nullius*, dans l'intervalle d'un pèlerinage à un autre — chose légitime en droit arabe —, alors que les représentants des tribus se trouvent loin chez eux, il fallait prendre des précautions. En faisant chaque année *dénonciation de nouvel œuvre* par le jet des pierres, on assurait pour un an l'inviolabilité du territoire qu'autrement les Mekkois auraient pu, très légitimement d'ailleurs, s'approprier et mettre en culture.

desservant la Ka'ba et présidant les rites du *ḥağğ* déjà avant la réforme de Quṣayy, puis, après leur extinction, de Āl Ṣafwān, de Banū Sa'd b. Zayd Manāt b. Tamīm⁽¹⁾. On sait que les Qurayšites s'abstenaient de se rendre à 'Arafāt avec les autres pèlerins, mais rien n'indique qu'ils aient, eux-mêmes ou leurs prédécesseurs à la Mekke, renoncé au jet des pierres à Minā. Comment l'auraient-ils accompli s'il était dirigé contre eux? D'autre part, songer à s'approprier le territoire sacré ou encore à le mettre en culture, c'était chose impensable pour les Mekkois qui, depuis la lointaine fondation du sanctuaire, s'employaient à faire converger tous les Arabes vers leur sainte métropole dont le *ḥaram* jouissait de l'inviolabilité et du respect unanime de tous les Arabes, qu'ils fussent nomades ou sédentaires.

Il est certain que le jet des pierres à Minā se présente à nous sous une forme modifiée et surchargée d'éléments culturels postérieurs, au fur et à mesure que sa signification primitive se perdait. Réduit à sa plus simple expression, ce rite devrait correspondre essentiellement à celui qui nous est décrit dans *Gen. 35,45 sqq.*, ayant trait à l'alliance établie entre Jacob et son oncle maternel Laban. Irrité d'apprendre que Jacob était parti avec femmes, enfants et biens pour la terre de ses pères, Laban le poursuivit et l'atteignit dans la montagne de Ġil'ād. Comme Dieu lui avait dit en songe de ne « rien dire à Jacob ni en bien ni en mal », il lui fit cette proposition : « Maintenant donc, viens, faisons alliance, moi et toi, et qu'il y ait un témoin ('ēd) entre moi et toi » (v. 44).

Alors Jacob dressa une pierre (*maṣṣebah*) et dit à ses frères d'amasser des pierres (*abanīm*). « Ils prirent des pierres et en firent un monceau (*gāl*) ; et ils mangèrent là sur le monceau ... Et Laban dit : « Ce monceau est témoin entre moi et toi aujourd'hui ... Que Yahvé nous surveille, moi et toi, quand nous serons séparés l'un de l'autre. Si tu maltraites mes filles et si tu prends d'autres femmes à côté de mes filles, ce n'est pas un homme qui sera avec nous ; mais prends-y garde, c'est Dieu qui sera témoin entre moi et toi »⁽²⁾. Puis, « Jacob offrit un sacrifice sur la montagne et invita ses frères au repas. Ils mangèrent donc et passèrent la nuit sur la montagne » (v. 54).

Les similitudes, dans les composantes de ce rite et de celui de Minā, sont frappantes : union de la pierre dressée et du tas de pierres, sacrifices et repas, campement pour la nuit à la montagne. Tout porte à

1. Cf. IBN HIṢĀM, 76 sq. ; TABARĪ, I³. 1097 sq. ; T'A 6, 169.

2. Vv. 45-50. Suit une autre explication, juxtaposée à la première, visant à faire de la pierre dressée et du tas de pierres des bornes séparant deux territoires.

croire que l'esprit et le but sont aussi similaires, d'autant plus qu'il suffirait de rapprocher 'ēd, « témoin d'une alliance », désignant le tas, de 'edah, « rassemblement tribal ou populaire », pour y retrouver la signification fondamentale de *ḡamra*⁽¹⁾.

Lithomancie

Si le rite de Minā n'a rien de divinatoire, le second aspect sous lequel la lithobolie est connue chez les Arabes, l'est, par contre, essentiellement. Il s'agit d'*aṭ-ṭarq bi-l-ḥaṣā*, « le jet des cailloux ».

Dans l'absolu, *aṭ-ṭarq*⁽²⁾ désigne trois procédés divinatoires à caractère cléromantique, consistant à jeter des cailloux sur le sol (*aṭ-ṭarq bi-l-ḥaṣā*), à tracer des lignes sur le sable (*al-ḥaṭṭ bi-r-raml*) et à mêler ensemble du coton et de la laine (*ḥalṭ al-quṭn bi-ṣ-ṣūf*)⁽³⁾. Sur ce dernier procédé, nous ignorons tout, à part son existence. Sur les deux autres, issus l'un de l'autre, les renseignements que nous possédons nous permettent tout au plus d'en saisir le mécanisme sans pouvoir pour autant pénétrer le mystère dont se fait entourer le praticien.

Primitivement, *aṭ-ṭarq bi-l-ḥaṣā* devait consister à lancer des cailloux et à en observer la chute. Mais nous n'avons rencontré aucun témoignage clair en faveur de cette modalité. Une autre, cependant, est brièvement définie dans une source récente : elle consiste à tirer la réponse à la question posée par le consultant du jet des cailloux les uns sur les autres⁽⁴⁾. L'une et l'autre de ces modalités, qui peuvent être à la fois

1. À noter que Dozy, *Die Israeliten zu Mekka*, 181 sq., interprète les tas de Minā, comme les tas dont il est question dans le *Livre de Josué* : celui d'Akan (7, 25-26), celui du roi de 'Ay (8, 29) et celui des cinq rois amorites (10, 27). Il fait remarquer que tous ces récits se terminent par la même expression que celle qui termine la légende d'Abū Riqāl (AZRAQI, 93 ; QAZWINI, II, 73), à savoir « jusqu'à nos jours ».

2. Ce mot figure dans un *ḥadīṭ*, à côté d'autres techniques divinatoires (T'A 6, 417, 1.5 *ab fine*) : الطيرة والعيافة والطرق من الجبت. Sémantiquement, le *ṭarq* est le coup sonore et répété exécuté à l'aide d'un instrument ; métaphoriquement, l'acte du *kāhin* ou *ḍāriq* est comparé à celui du forgeron battant le fer (T'A loc. cit., 1. 7 *ab fine*) : كطرق الحديد بالمطرقة ومنه استعير ضرب الكاهن بالحصى.

3. Cf. T'A 6, 418, 1. 16 sq. : وقال الليث الطرق ان يخط الكاهن القطن بالصوف اذا تكهن.

4. MAHMŪD ŠUKRĪ AL-ALŪSĪ, *Bulūğ al-arab*, III, 323 : والطرق له صورة مخصوصة فان الكاهن اذا سئل عن حادثة اخرج حصيات اعددها عنده.

diverses et identiques ⁽¹⁾, ont vite cédé le pas à une troisième d'aspect plus technique, du fait qu'elle est plus graphique, pour ainsi dire, et, partant, plus relevée aux yeux du consultant : la géomancie.

Géomancie

Ce procédé, considéré par Doutté comme une modernisation d'*aṭ-ṭarq bi-l-ḥaṣā* ⁽²⁾, est déjà décrit par Ibn al-A'rābī ⁽³⁾ en ces termes : « Le *ḥāzī* s'assied et fait tracer, par un jeune garçon à son service, des lignes sur le sable ou de la poussière ; il les trace avec agilité et promptitude, de manière qu'il soit impossible de les compter. Puis, sur l'ordre du maître, il les efface deux à deux, tout en disant : « Vous deux, témoins oculaires [de la volonté des dieux], faites apparaître promptement l'évidence » ⁽⁴⁾ ! S'il n'en reste à la fin que deux lignes, c'est signe

أ. فيطرق بعضها ببعض فيلوح له حينئذ ما يعلم به جواب السائل. À noter que les cailloux pouvaient être remplacés par des grains de céréales ou par des noyaux (cf. IBN ḤALDŪN, I, 191/218 et 194/221 ; II, 177/205 sq.).

1. En effet, la seconde peut consister, comme la première, à lancer les cailloux sur le sol, en visant que les uns tombent sur les autres, comme elle peut consister à verser les cailloux tous ensemble d'une main dans l'autre.

2. *Magie et religion*, 378.

3. Mort vers 230/844, à l'âge de 81 ans (GAL, S I, 179 ; cité ap. ALŪST, loc. cit.).

4. (var. ابني (ابنا عيان. اسرعا البيان (قد حان معروفان (cf. également T'A 5, 129, 1.15). ابنا عيان désigne deux oiseaux utilisés dans le طائران يزجر بها العرب كأنهم يرون ما يتوقع او ينتظر بها عيانا : *zaḡr* ; ou bien ce sont deux lignes que trace le *'aḍif* sur le sol et dont il se sert dans l'ornithomancie : خيطان يخطها العائف في الارض يزجر بها الطير ; ou dans la *'iyḍfa* : وقيل يخطان للعيفة. L'expression ابنا عيان est dite dans le jeu du *maysir* à la sortie de la flèche gagnante ; on les appelle ainsi parce que c'est grâce à eux que l'on constate le succès. وانا سميا ابني عيان لانهم عيانون الفوز والطعام بها (cf. T'A, 9 290, II. 23-27 ; sur cette expression, cf. GOLDZIEHER, in WZKM 16/1902, 139 sq.). Il y aurait là une indication de l'utilisation conjointe de deux techniques divinatoires : la géomancie et l'ornithomancie. Citons à ce propos ces deux vers de Dû r-Rumma (in T'A 5, 129, 1.20 sq.), décrivant vraisemblablement une scène du même genre :

عشية ما لي حيلة غير انني بلقط الحصى والخط في الدار مولع
اخط واحو الخط ثم اعيدته بكفي والغربان في الدار موقع

de succès ; mais s'il n'en reste qu'une, c'est signe d'échec et de malheur » ⁽¹⁾.

Cette description démontre que le *ḥaṭṭ* s'est rapidement affranchi du *ṭarq* ; une définition de ce dernier donnée par Abū Zayd [al-Anṣārī, mort presque centenaire en 215/830] peut témoigner d'une étape intermédiaire : « Le *ṭarq*, nous dit-il, est l'acte de l'homme qui fait des traits sur le sol, d'abord, à l'aide de deux doigts, ensuite, à l'aide d'un seul doigt », en récitant la formule précédente ⁽²⁾.

La lexicographie ne nous permet pas de nous rendre bien compte du passage du *ṭarq bi-l-ḥaṣā* au *ḥaṭṭ bi-r-raml*, deux gestes unis dans une même image ⁽³⁾, quoique essentiellement différents, à moins que l'on s'imagine que ce fut à l'aide des cailloux de la divination, possédant des vertus propres, acquises de leur contact avec le sacré, que les traits avaient été tracés au début. Mais le passage du *ḥaṭṭ* au *raml* ou plus précisément à *'ilm ar-raml*, terme technique désignant la géomancie, s'explique aisément non pas par le fait que cette pratique divinatoire se fait avec du sable (*raml*) et que c'est *stricto sensu* une psammomantique, mais surtout par la synonymie de *raml* et *ḥaṭṭ* qui désignent tous les deux les bandes blanches ou noires qui ornent

1. Cette ligne est appelée *aṣḥam*, « noire » (T'A 5, 129, 1. 12 sq.). Comp. ib. 1.13 sq. :

وذلك ان ياتي الى ارض رخوة وله غلام معه ميل فيخط الاستاذ خطوطا كثيرة بالعجلة لثلا يلحقها العدد ثم يرجع فيمحو على مهل خطين خطين فان بقي من الخطوط خطان فها علامة النجح وقضا الحاجة قال وهو يمحو وعلامه يقول للتفاؤل ابني عيان اسرعا البيان. قال ابن عباس فاذا محا الخطوط فبقي منها خط فهي علامة الخيبة. وقد روى مثل ذلك أبو زيد والليث. Comp. L'A s.v. *ḥaṭṭ*, traduit par A. JAUSSEN, *Les coutumes des Arabes au pays de Moab*, 183, n. 1.

2. Cf. T'A 6, 417, 1.6 *ab fine* : بالطرق ان يخط الرجل في الارض باصبعين ثم باصبع ويقول ابني عيان اسرعا البيان.

3. Cf. l'hémistiche attribué à Ibn al-A'rābī (T'A 6, 417, 1.4 *ab fine*) : خط يد المستطرق المسؤل. ALŪST, loc. cit. L'attribue à un *raḡīz* qui décrit une sauterelle (ou un corbeau) :

يحجل فيها مقلز الحجول بغيا على شقيه كالشكول
بخط لام الف موصول والزاي والرا' ايما تهليل
خط يد المستطرق المسؤل

les pattes des vaches sauvages et le dos et les cuisses des cerfs ⁽¹⁾. Dans cette perspective, il est possible d'établir un lien sémantique entre *tarq* et *ḥaff*, du fait qu'*aṭ-ṭarīqa* désigne une chose semblable ⁽²⁾. Ce qui permettrait de concevoir *aṭ-ṭarq bi-l-ḥaṣā* comme le fait de tracer des lignes à l'aide de cailloux cléromantiques.

À cela, une confirmation peut être apportée par le sens générique que prit *aṭ-ṭarq* en désignant la divination en général et les devins ⁽³⁾, comme par l'absence, dans les sources anciennes, d'une description adéquate des modalités du jet des cailloux.

Toujours est-il que, déjà au début de l'Islam, *tarq* et *ḥaff* étaient synonymes, comme l'étaient *ḥaff* et *'ilm ar-raml* ⁽⁴⁾. Pour Ibn 'Abbās, si tant est que ce témoignage soit authentique, « c'est une science ancienne que les gens ont abandonnée » ⁽⁵⁾, alors qu'al-Layṭ dit, au contraire, qu'elle est toujours pratiquée jusqu'à maintenant ⁽⁶⁾. Un *ḥadīṭ* qui remonterait à Mu'āwiya b. al-Ḥakam as-Sulamī, atteste la licéité de cette pratique en Islam. À ce dernier qui lui disait : « Mais il existe parmi nous, ô Envoyé de Dieu, des hommes qui pratiquent le *ḥaff* », le Prophète aurait répondu : « Parmi les prophètes il y en avait

1. Cf. T'A 7, 351, 1.29 : الرمل خطوط في قوائم البقرة الوحشية (واحدته رملة) الرملة الخط الاسود : 352, 1.14 : مخالفة لسائر لونها (واحدته رملة) . يكون على ظهر الغزال وافخاذها .

2. Cf. T'A 6, 420, 1.22 : الطريقة الخط في الشئ .

3. *Ibid.*, 423, 1.17 : الطرق والتطريق الاحتيايل والتكهين : 422, 1.14 sq : الطريقة | الطريقة désigne également le ou les chefs d'un groupe d'hommes ; est-ce parce que c'est aussi le nom du pilier central d'une tente (*ib.*, 420, 1.14 sqq.) ou bien parce qu'il guide ses gens et juge entre eux après avoir consulté un oracle cléromatique ? Notons, cependant, que c'est aux femmes qu'on attribue fréquemment cette pratique : cf. Ibn al-Aṣṣr, cité in T'A 5, 417, 1.5 *ab fine* : الطرق الضرب بالحصي الذي تفعله : الضوارب بالحصي : 4, 48, 1.5 : الكاهنة تطرق بالحصي : 99 : النساء ; NUWAYRĪ, *Nihāya*, III, 139 (la fille de Ḥulays al-Asadī).

4. Cf. T'A 5, 129, 1.4 : وروى ثعلب عن ابن الاعرابي انه قال في الطرق : وعلم الخط هو علم الرمل .

5. Cité *ibid.*, 1.5.

6. *Ib.* 1. 6.

un qui pratiquait le *ḥaff* ; quiconque réussira à le faire conformément à son procédé, saura ce que ce prophète savait » ⁽¹⁾. Même le Coran considérerait comme valable une réponse obtenue par le *ḥaff* ; en effet, certains exégètes voient une allusion à cette pratique divinatoire dans *āḡḡal 'n min 'ilm* de Cor. 46,4 ⁽²⁾, qu'ils interprètent de la façon suivante : « Apportez-moi une preuve que vos dieux ont créé quelque chose de la terre et qu'ils ont une part dans (la création) des cieux, (ne fût-ce qu') à partir des lignes que vous tracez sur le sol ; car, vous les Arabes, vous êtes passés maîtres dans la *'iyāfa*, le *zaḡr* et la *ki-hāna* » ⁽³⁾.

C'est peut-être là qu'il faut chercher le point de départ de la prodigieuse expansion des procédés géomantiques en terre d'Islam. C. H. Beker la décrit en ces termes : « Überhaupt ist die Geomantik im ganzen Orient verbreitet, in Ostafrika sowohl wie im Westen, in Ägypten wie in Indien, und an den indischen Namen lässt sich noch deutlich erkennen, dass sie aus den arabischen entstellt sind, und etwas Ähnliches wird sich wohl auch bei den Yorubanamen nachweisen lassen, wenn sie einmal philologisch korrekt aufgenommen sind » ⁽⁴⁾.

1. Cf. ALŪṢĪ, *loc. cit.*, citant les *Sunan* d'Abū Dāwūd, de 'Aṭā' b. Yasār : قلت يا رسول الله ومنا رجال يخطون. قال كان نبي من الانبياء يخط فمن وافق خطه فذاك . Nous optons pour la variante donnée dans T'A *loc. cit.*,

1. 6, pour le dernier mot, à savoir علمه على, au lieu de فذاك (ou فذلك, *ib.*). Pour les var. de ce *ḥadīṭ*, cf. WENSINCK, *Concordance*, I, 40. AlŪṢĪ y voit, au contraire, une défense, puisqu'il n'est pas possible à un autre d'imiter le *ḥaff* de ce prophète ; car il était le « signe » et le « prodige » auquel sa prophétie était reconnue.

2. قل ارأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك في السموات ايتوني بكتاب من قبل هذا او أثارة من علم ان كنتم صادقين .

3. Cf. ṬABARĪ, *Tafsīr*, 26, 3, 1. 3 sqq. : من قبل الخط : ائتوني بعلم... الذي تخطونه في الارض فانكم معشر العرب اهل عيافة وزجر وكهانة .

4. *Neue Literatur zur Geschichte Afrikas*, in *Der Islam* 4/1913, 305. Pour l'Inde, cf. ALBRECHT WEBER, *Indische Studien*, Berlin 1853, II, 18 : Zur Geschichte der indischen Astrologie, pp. 236-287. Sur l'influence de la géomancie arabe sur la géomancie byzantine, cf. B. CARRA DE VAUX, *La géomancie chez les Arabes*, ap. PAUL TANNERY, *Mémoires scientifiques*, IV/1920, 299-317 ; sur la géomancie en Occident et chez les Byzantins et les Latins, cf. *ibid.*, pp. 318-411 ; cf. aussi A. et L. DELATTE, in *Mél. F. Cumont*, Bruxelles 1936, 575-658.

L'itinéraire de cette expansion vers l'Afrique, sa terre d'élection, est ainsi décrit par A. Rouhier : « Ce sont les savants arabes, formés dans ces universités [de Gondé-Shapour et de Bagdad, florissantes aux VIII^e et IX^e siècles, époque de haute culture iranienne], qui, en même temps que la science philosophique et médiévale acquise, emportèrent la science géomantique à Damas, à Alexandrie et au Caire, d'où, d'une part, elle s'enfonça en Afrique par la Haute Égypte jusqu'au Soudan et au Darfour et, d'autre part, par la voie méditerranéenne, gagna le Maghreb et l'Espagne où la civilisation arabe allait atteindre tout son éclat » (1). Cette origine musulmane de la géomancie africaine a fait l'objet de recherches approfondies de la part de B. Maupoil (2). Le lecteur y trouvera, comme chez Éd. Doutré (3), tous les détails que réclamera sa curiosité.

Car, comme science musulmane, la géomancie déborde le cadre de nos recherches, lesquelles s'arrêtent à ses origines arabes. Au fur et à mesure qu'elle se répandait et qu'elle se diversifiait (4), la magie et l'astrologie s'y sont infiltrées, à tel point que le géomancien est appelé *al-munağğim*, « l'astrologue », même par Ibn Haldûn (5) qui, par ailleurs, décrit les procédés géomantiques, en énumère les principes, les différences d'avec l'astrologie et en établit la licéité (6).

1. Cité ap. COLONNEL E. CASLANT, *Traité Élémentaire de Géomancie*, Paris 1935, p. 169, et ap. B. MAUPOIL, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris 1943 (*Trav. et Mém. de l'Institut d'Ethnologie*, 42), p. 51, n. 1 ; autres citations, *ib.*, 50.

2. En plus de l'ouvrage cité ci-dessus, cf. *Contribution à l'étude de l'origine musulmane de la géomancie dans le Bas-Dahomey*, Thèse Paris 1943, et *Journal de la Société des Africanistes* 13/1943-46, pp. 1-94.

3. *Magie et religion*, 377 sqq. ; cf. aussi V. CRUZET, Du « *Khet-er-Raml* » ou art de lire l'avenir sur le sable, in *Rev. Tunisienne*, 1920, pp. 267-76 ; R. DAVIES, *system of sand divination*, in *Sudan Notes and Records* 3/1920, pp. 157-162 ; *id.*, *A system of sand divination*, in *Muslim World* 17/1927, pp. 123-129. Sur l'origine musulmane de la géomancie à Madagascar, cf. G. FERRAND, *ib.* JA 10^e sér., t. 7/1905, 195 sqq.

4. À noter que progressivement les lignes ont été supplantées par des points, faits par le doigt au hasard sur une tablette couverte d'une couche de sable. Actuellement, on les fait même avec des points de crayon sur une feuille de papier (cf. Doutré, *Magie et religion*, 378).

5. II, 177/205 sq., alors qu'il appelle *al-hâsib* celui qui pratique الطرق بالخصي والحبوب (*ib.*).

6. I, 203/232-209/240 ; cf. trad. angl. de Rosenthal, I, 226-234, où on trouvera, dans les notes, réf. et figures.

La grande popularité de cette pratique (1) suscita un nombre considérable de traités géomantiques. Toute bibliothèque digne de ce nom devait en compter au moins un. À en juger par le foisonnement des manuscrits géomantiques dans les divers fonds orientaux du monde, rares sont les sciences divinatoires qui ont joui d'une telle profusion d'écrits (2).

La plupart de ces traités, écrits en arabe, turc et persan, sont anonymes ; ils reflètent à coup sûr des expériences personnelles multiples que des praticiens ont voulu enregistrer pour eux-mêmes et pour leurs disciples. Deux auteurs semblent être la source fondamentale et les premiers codificateurs connus de la science géomantique : Ibn Maḥfûf al-Munağğim et Abû 'Abdallâh az-Zanâtî. Le premier, mort avant 664/1265, est l'auteur d'un traité de géomancie très répandu et diversement intitulé (3), le second est considéré comme maître incontesté

1. Il nous suffit de renvoyer aux nombreuses fois où la géomancie intervient dans les *Mille et Une Nuits* : cf. N. ELISSÉEFF, *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits. Essai de classification*, Beyrouth 1949, n^{os} 13, 32, 128, 161, 142. Pratique encore en vigueur en Afrique et même en Syrie et au Liban. Le P. L. CHEIKHO écrivait en 1922 : « On voit encore, sur la place des Cānons à Beyrouth, des gens qui pratiquent cette divination en traçant sur le sable différentes figures dont les combinaisons servent à leur prétendue connaissance de l'avenir », in *MUSJ* 8/1922 (*catalogue de la Bibl. de la Fac. Or. de Beyrouth*, n^{os} 397-8).

2. Nous donnerons ici, au hasard et à titre démonstratif, quelques réf. aux mss. géomantiques existants dans quelques fonds, en n'indiquant, cependant, que la ville, le fonds et le numéro ; car les noms d'auteurs et les titres nécessitent un long appendice qui ne trouve pas sa raison d'être ici : ISTANBUL, AS 4785 (1), 4860 (64), 2052 (36), *Yenicami* 1176, 14 ; *Aşir Ef.* 1164, 6 ; *Beşir Ağa*. 430, 433 ; *Fatih* 3430 ; *Hamidiye* 189, 6, 1468, 7 et 22 ; *Esat Ef.* 1988, 3797, 6 ; *Nuruosmaniye* 3638-9 ; *Bağdatlı Vehbi* 920-6 ; *Saray, Ah. III*, 3475-3515 (avec d'autres sciences divinatoires) ; *Reisülkütlab Mustafa Ef.* 1164, 6 ; etc. ANKARA, Is. Saib Sincer I, 956, 1970, 2111, 3728 ; etc. ; LE CAIRE, 4452, 4473, 7594, 7614, 7622, 18385-6 ; etc. ; BERLIN, Cat. Ahlwardt, 4200-4212 ; GÖTHA, Cat. Pertsch III, 487 sq. ; BANKIPORE, 1066-69 (en persan) ; VATICAN, Cat. Levi Della Vida, Index, p. 299 sq. ; ALEP, *Fonds Sbath* : 58, 5 ; 581, 1 et 2, 1180, 1 et 81 ; OXFORD, *Bodl.* VI, col. 596 sq., n. 180, 3 et 4 ; col. 598, 181, 2, 4, 6 (en *karşındı*) ; PARIS, Index Vajda, p. 410, s. 'Ilm ar-raml.

3. Cf. les colophons des mss. *Esat Ef.* et *Rağip P.* (n. suiv.).

4. Il est spécialement connu sous le titre de *Muḥallaṭât* Ibn Maḥfûf ; cf. Berlin, 4200 ; Manchester 373 ; Le Caire 4473 ; *Esat Ef.* 1988, 72 fol. *nashî* (titre en rouge), s.d., 21,2 × 15,5 ; colophon : قال شيخنا الشيخ احمد عياد بالمدسة الظاهرية حررت هذه النسخة من نسخة تاريخها سنة ٦٦٤ مجدولة وانما اخرجتها بهذه الكيفية تسهلا لتحصيلها. *Rağip P.* 964, 72 fol., *nashî* (titres en rouge), 20,5 × 16, semble être une copie du

en sciences occultes et le grand géomancien en Islam. Il écrivit un long traité sur le *'ilm ar-raml* ⁽¹⁾ qui sert de manuel à tous ceux qui désirent s'initier à cette pratique. Il fut souvent commenté et remanié ; son nom se trouve cité très fréquemment dans la masse d'anonymes qui existent en la matière, et il se forma toute une école se réclamant de lui ⁽²⁾.

Mais il existe d'autres noms célèbres dans ce domaine ; il convient d'en citer quelques-uns :

Aṣ-Ṣūfi — il s'agit probablement d'une œuvre de jeunesse de MUḤ. B. ABŪ L-FATH AṢ-ṢUFĪ AṢ-ṢĀFĪ'Ī AL-MIṢRĪ, auteur de plusieurs écrits astronomiques, qui vivait encore en 943/1536 ⁽³⁾ — écrivit un traité de géomancie, intitulé *Iğtimā' aṣ-ṣaml fī farīq 'ilm ar-raml* ⁽⁴⁾.

IBRĀHĪM B. ṢA'BĀN B. NĀFI' AṢ-ṢĀLIḤĪ fit une excellente synthèse

précédent. Colophon : قال محرر هذا الكتاب على هذا المنوال شيخنا احمد عيسى نقله من نسخة تاريخها سنة ٦٦٤ هـ مجدولة وانا جعله اسطرا تسهيلا لتحصيله. نقل من خطه.

1. Son titre le plus courant est *Ḥulāl al-aṣkāl* ; mais il fut lithogr. et éd. plusieurs fois, notamment au Caire, sous le titre de *K.al-faṣl fī uṣūl ar-raml*. On en trouve de beaux mss. à Istanbul : *Nuruosmaniye* 3638, 28 fol., 25, 5 × 17 ; cf. aussi ib. 3639 et 3640 en turc ; *Saray, Ah. III*, 1603, 120 fol., 28 × 20, *nashī s.d.* (copie illustrée). Son œuvre est même écrite en *karṣūnī* : cf. Oxford, *Bodl. VI*, col. 598, n° 181, 2 (*Liber Arenae*, écrit par Abdallah Elzenathi Elshami) et 181, 4 (*Sor-tes Arenae*, du même auteur).

2. Appelée az-Zanātiyya. Cf. ce titre du ms. d'Ankara, *Is. Saib Sincer I*, 2111 (non fol., 24,5 × 17,5 × 1, *nashī s.d.*) :

كتاب في علم الرمل ترتيب الزناتية وتعلم من ذلك السنين والشهور والجمع والايام والساعات والدرج والدفين. وهو من علوم النبي ادريس عليه السلام... وهو على ترتيب الشيخ احمد ابو عبد الله الزناتية...

3. GAL S II, 159.

4. Cf. ms. Çorum 3084, 1, fol. 1-145, 27 × 19, beau *nashī* (noir et rouge) dédié à l'émir égyptien al-Maḡarr al-Aṣraf Yazbak b. Maḥdī, auteur d'un arbre généalogique du Prophète, écrit avant 883/1478 (GAL S II, 78). Le colophon porte la

date de 966/1558 : ووافق الفراغ من كتابته في يوم الاحد المبارك سابع شهر شعبان المكرم من شهور سنة ست وستين وتسعمائة بمصر المحروسة ختمها (!) الله بخير

32 × 21, *nashī*), écrite par Muḥ. b. Muḥ. b. Mūsā al-'Ammūrī, en 1190/1776.

de cette science, contenant beaucoup de notices historiques sur les géomanciens et leurs écrits ⁽¹⁾.

AḤMAD B. 'ALĪ B. ZUNBUL AL-MAHALLĪ, surnommé AR-RAMMĀL (m. après 960/1653), auteur d'une chronique narrant la conquête de l'Égypte par le sultan Selīm I^{er} ⁽²⁾, écrivit un *K. al-maḡlāt wa-ḥall al-muṣkilāt fī 'ilm ar-raml*, comprenant une introduction et trente *maḡālas* ⁽³⁾.

Signalons, enfin, comme témoignage de la diversité d'origine des auteurs, un traité géomantique tripolitain d'ABŪ SA'ĪD AT-TARĀBULSĪ, intitulé *Tamarāt al-fu'ād al-muḥaddiṭ 'an al-murād fī l-bawāṭin wa-l-akbād* ⁽⁴⁾, un traité d'AHMAD B. 'ABD AS-SALĀM AṢ-ṢARĪF AṢ-ṢIQLĪ AT-TŪNISĪ qui écrivit sous Abū l-Fāris 'Abd al-'Azīz al-Ḥafṣī (796/1394-837/1433) à Tunis ⁽⁵⁾, un traité syrien de 'ABDALLĀTĪF, fils ⁽⁶⁾ de 'Umar al-Ḥalabī ⁽⁷⁾, intitulé *K. sa'āda' al-āmāl fī nuṭq al-aṣkāl* ⁽⁸⁾, et un traité iranien de MUḤ. MA'ṢUM B. MUḤ. AMĪN AL-ḤUSAYNĪ AL-ASTARĀBĀDĪ ⁽⁹⁾.

1. Cf. mss. Çorum 3084, 2, fol. 150-278 (à la suite de l'œuvre de Ṣūfi et ayant les mêmes coordonnées et le même colophon), intitulé : كتاب في علم الرمل ; شتمل جميع الاصول والنكت النافعة Cf. aussi Berlin 4201. Le même fonds de Çorum possède de lui une *maḡmā'a* (n° 3090, *nashī s.d.*, en mauvais état mais lisible) contenant : 1. كتاب جامع الغرائب في علم الرمل للعلامة رسالة نكتة (fol. 1-122). 2. ابراهيم الصالحى وهو نتيجة علم الرمل (هل يطلق ام لا) (3 fol. en mauvais état). 3. ارجوزة في الرمل (9 fol. en très mauvais état).

2. GAL, II, 298, S II, 409.

3. Cf. ms. Uskudar, *Selīm Ağa* 547^{ms} (168 fol., 29 × 20, *nashī s.d.*, excellent traité bien illustré).

4. Ms. Paris 5834, 2. Le titre joua un mauvais tour à BOISSIER qui crut y voir une œuvre hépatoscopique et le fit traduire (cf. *Mantique babylonienne et mantique hittite*, 49). Sur l'auteur, cf. GAL, SI, 908. Ce traité fut retravaillé par Abū 'Abdallāh Ibn Ḥārūn as-Sūsī, ms. Alger 1531 (GAL II, 1037).

5. Cf. GAL, S II, 367 ; III, 1279. Comme auteurs magribins, citons encore 'Alī b. al-Ḥasan al-Ġazā'irī (GAL, S II, 1038) et Muḥ. b. Ḥasan 'Alī Abū 'Abdallāh al-Andalusī, Berlin, Oct. 2467 (GAL S II, 1040).

6. *Naḡl*, qui peut signifier « fils », « descendant » et même « père ».

7. Auteur de la *Nuzhal al-udabā' wa-salwat al-qurabā'*, écrit avant 1106/1694 (GAL S II, 414).

8. Cf. ms. Ankara, *Is. Saib Sincer I*, 956, 175 fol., 21 × 15, grand *nashī* de 1292/1875 (en mauvais état).

9. Mort en 1043/1633 (cf. GAL S II, 593).

Un anonyme du fonds Is. Saib Sincer à Ankara ⁽¹⁾ nous apprend que de pieux et respectables savants dont il nomme, en particulier, ŠAYḤ AL-ISLĀM 'IZZADDĪN IBN ĠAMĀ'A AL-MAQDISĪ, se sont adonnés à cette science et ont contribué à sa transmission ⁽²⁾.

Ayant réussi à déceler un simple soupçon de fondement dans le Coran et le Ḥadīṭ, la géomancie musulmane trouva une porte largement ouverte devant elle ; elle a pu ainsi supplanter hardiment toutes les autres pratiques cléromantiques de l'Arabie païenne.

Al-maysir

L'*istiṣām* et le *ṣarq bi-l-ḥaṣā* avaient certes un caractère sacré et étaient liés au culte et au personnel cultuel. On serait tenté d'en dire autant du *maysir*, si son caractère profane, tel qu'il nous est décrit dans les sources, n'était pas trop évident. Cependant, sa condamnation par le Coran, conjointement à l'*istiṣām* et aux *anṣāb* ⁽³⁾, incite à y voir un rapport quelconque avec l'idolâtrie. Mais, à deux reprises, le *maysir* est prohibé uniquement avec le vin (2,219 ; 5,91), prohibition justifiée respectivement par le fait qu'ils constituent à la fois une transgression grave et des avantages, mais que la première prévaut de loin sur les derniers, et qu'ils sont un instrument entre les mains du démon pour mettre, entre les croyants, l'inimitié et la haine et pour les éloigner de l'invocation de Dieu et de la prière.

Ces raisons permettent de supposer que le Prophète, sachant que l'Arabe est peu enclin à la prière, a voulu supprimer ce jeu distrayant de la Ġāhiliyya qui devait être l'occasion de querelles et de rancœurs ⁽⁴⁾.

1. I, 3728, 21 fol., 20 × 16, *nashī* récent.

2. Il écrit dans son introduction : (رسالة في الرمل) ... اعتمدت فيها ما نقله اجلة الفضلا ... وخصوصا شيخ الاسلام عز الدين بن جاعه المقدسي. Il existe deux auteurs qui portent le nom de 'Izzaddīn b. Ġamā'a, mais sans le titre de Šayḥ al-Islām et à la place de Maqdisī il y a Kinānī (cf. GAL S II, 78 et 111).

3. 5, 90 : يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه.

4. Il faut dire que ces jeux pouvaient avoir des conséquences graves sur l'individu ; car il y allait non seulement de sa fortune, mais aussi de sa personne. C'est à la suite d'un jeu de hasard (*qimār*) qu'al-'Āṣī b. Ḥiṣām devint l'esclave d'Abū Lahab qui le fit travailler chez un forgeron et perçut une dīme sur lui (Aḡ. 4, 19).

Mais une telle réponse ne saurait être satisfaisante ; car, on peut se demander et non sans raison pourquoi le Prophète n'aurait pas, dans ce cas, prohibé tous les jeux de l'époque païenne qui étaient nombreux ⁽¹⁾ et qui pouvaient avoir les mêmes inconvénients, et pourquoi le *maysir* et le vin sont une transgression de la loi divine (*īm*).

Nous pensons que ce caractère pécamineux ne peut provenir que de leurs liens avec le culte païen ⁽²⁾. Le *maysir* devait être utilisé dans le partage des viandes des sacrifices et le vin pouvait être rattaché à un culte dionysiaque de la Nabatène ⁽³⁾, d'où Qusayy, unificateur des clans qurayšites, planificateur de la cité et organisateur du culte, semble avoir été originaire ⁽⁴⁾.

En plus de cet aspect qui pourrait avoir été obnubilé, soit déjà à l'époque du Prophète, soit par la tradition, le *maysir* et le vin devaient être à l'origine de beaucoup de désordres et de débauches dans cette société mekkoise enrichie par un commerce saisonnier fort rémunérateur et disposant de beaucoup de loisirs ⁽⁵⁾, permettant aux riches de s'adonner aux divertissements de tous genres, aux plaisirs et surtout aux folles dépenses, sévèrement condamnées par le Prophète ⁽⁶⁾.

Si nos sources ne confirment pas explicitement la pratique du *maysir* dans le partage des viandes des sacrifices, elles laissent, cependant, en-

1. FREYTAG, *Einleitung*, 170-183, cite les noms de 57 jeux collectionnés dans les dictionnaires ; la plupart d'entre eux sont ignorés. Cf. également G. JACOB, *Ramadan*, Greifswald, Georg. Gesell., 1895, pp. 110-113.

2. Les exégètes s'efforcent de justifier la progression dans la défense de boire du vin qui apparaît à travers les trois textes qui y sont relatifs (2, 219 ; 4, 43 ; 5, 90), par des faits divers de peu d'importance qui se seraient produits dans l'entourage du Prophète (cf. TABART, *Tafsīr*, 2, 200 sqq., 7, 20 sqq.).

3. Cf. WELLHAUSEN, *Reste*², 50. E. LITTMANN, *Deux inscriptions religieuses de Palmyre. Le dieu Šay'al-Qawm*, in JA 9^e sér., t. 18/1901, 386, relève les noms d'un certain nombre de divinités qui repoussent les libations de vin, et WELLHAUSEN, in *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 164/1902, 1, 269, dit « Eigentlich trinken arabische Götter überhaupt keinen Wein ». À cela DUSSAUD, *Pénétration*, 146, n. 3, ajoute que seule la diffusion du Christianisme amena les poètes arabes antéislamiques à chanter le vin. Dans ces conditions, il faut croire que le vin était un tabou, à l'égal de la viande de porc ; c'est probablement un héritage des cultes syriens.

4. Cf. *supra*, p. 123, n. 2.

5. Plusieurs témoignages poétiques réunis par A. HUBER, *Über das « Maysir », genannte Spiel der heidnischen Araber*, Inaug. Diss. Leipzig 1883 (62 p.), p. 2 sqq., attestent que ce jeu était pratiqué pendant l'hiver.

6. *Anfaqa*, « dépenser, se ruiner par de grandes dépenses », et *asrafa*, « être prodigue, gaspiller, jeter à tort et à travers », sont fréquemment employés dans le Coran (environ 65 fois, pour le premier, et 23 fois, pour le second).

tendre que le vin, englobé dans la même défense, était en rapport avec le culte païen. En effet, une opinion attribuée au yéménite Tāwūs b. Kaysān (m. 106/724) affirme que « boire du vin (fait partie) des (rites) parachevant le *ḥağğ* » (1). Pour se conformer à la législation coranique, l'Islam primitif aurait laissé tomber cet usage en désuétude.

Dans le récit du *mi'rağğ*, il est dit que lors de son arrivée à Jérusalem, Mahomet se trouva en face de tous les prophètes réunis pour l'accueillir ; on lui présenta alors trois vases, l'un contenant du lait, l'autre du vin et le troisième de l'eau ; il choisit le lait ; car le choix de l'eau aurait présagé, pour lui et pour sa nation, le naufrage (*ğariqa*) et celui du vin l'égarement (*ğawiya*), alors que celui du lait leur présage l'entrée dans la bonne voie (*hudiya*) (2).

Cette allégorie peut avoir deux significations : l'une, préislamique, fait du lait le symbole des pasteurs et du vin celui des agriculteurs, l'eau leur étant un symbole commun (3) ; l'autre, islamique, représente les trois religions monothéistes : celle des Hébreux dans laquelle l'eau

1. IBN SA'D, II, 1, p. 131 : الشرب من النبيذ من تمام الحج. Le Prophète

le fit lors de son dernier pèlerinage (*ib.*). La distinction casuistique entre *ḥamr* et *nabīl* ne nous semble pas sémantiquement fondée ; car, entre ces deux boissons, toutes les deux alcoolisées (*cf.* T'A 2, 584, 1.13 *sqq.*), il ne s'agit, en vérité, que d'une différence de degré et de qualité. L'origine araméenne du premier est indéniable, alors que le second a une origine très obscure que nous croyons trouver dans la racine *n b l*, qui, en arabe comme en hébreu et en assyrien, signifie, entre autres, « blanc, éclatant, transparent » (*cf. Lexica*) ; car, à y bien réfléchir, l'étymologie traditionnelle le faisant dériver de *n b ḡ*, au sens de « déchet », ne correspond point à la réalité. Il s'agirait alors d'une distinction de couleur et de force entre *ḥamr*, vin rouge (*ḥmr = ḥmr*), souvent à base de raisin, et *nabīl*, vin blanc, à base de raisin, de dattes, de figues, etc. L'idée de fermentation (*ḥamr*) nous paraît secondaire. Le *ḥamr*, vin de qualité et de forte teneur alcoolique, devait servir dans les techniques de l'oracle et de l'extase, d'où probablement le nom donné au prêtre chez les anciens Araméens et les Nabatéens, *ḥmr* (héb. *ḥomér*, syr. *ḥamrô*, écrit avec *k*, qui rend également le *h*) qui serait non seulement le « voilé » (*cf. supra*, p. 93, n. 3), mais encore celui qui se drogue par des boissons alcooliques en vue de l'entrée en extase. *Ḥamr* fait effectivement partie de ces termes très anciens qui, grâce à l'usage courant, ont acquis à travers les siècles une valeur sémantique polyvalente. On pourrait en dire autant de *nabīl* qui désignerait aussi la boisson fabriquée par les agriculteurs nabatéens.

2. IBN HIŠĀM, 263 *sq.*

3. Dans une autre version, on ne lui offre que du vin et du lait (*ib.*) ; comp. AZ-RAQI, 43, où la prétendue inscription syriaque trouvée dans les fondations abra-

hamiques de la Ka'ba dit : مبارك لاهلها في الماء واللبن.

joue un rôle à la fois destructeur (le déluge) et salvateur (le passage de la mer Rouge) ; celle des chrétiens où le vin joue un rôle transcendantal, et celle de l'Islam qui fait triompher les valeurs du nomadisme par un retour aux vraies sources abrahamiques. Car le lait représente, dans la symbolique des rêves, « la religion naturelle » (*al-fiṭra fi d-dīn*) et « la science » (*al-'ilm*) (4).

C'est, en effet, aux *ḥanīfs* qui condamnaient le culte des idoles et prêchaient le retour à la religion d'Abraham, que la tradition attribue la renonciation au vin, bien avant la révélation coranique (5). On prétend que 'Uṭmān b. Maz'ūn prohiba le vin dans la Ġāhiliyya. Il aurait dit : « Je ne boirai rien qui puisse me priver de la raison, faire rire de moi celui qui m'est inférieur et me faire donner ma fille en mariage à celui que je ne veux pas ». Quand le verset coranique défendant le vin fut révélé il aurait dit à celui qui le lui annonça : « Tant pis ! (Pour-tant), j'y avais le regard bien fixé » (6) !

Ainsi, sans pouvoir le prouver d'une façon péremptoire, il nous paraît que la prohibition du vin dans le Coran est en rapport avec l'idolâtrie. Le fait qu'elle englobe en même temps le jeu du *maysir* qui, selon Douṭṭé, « a certainement la même origine que l'*istiṣām* » (4), porte à croire que ce dernier y trempait également. Il n'est, cependant, pas exclu que le jeu du *maysir* occasionnait des beuveries et que leur condamnation simultanée ne fut qu'une simple conséquence d'un tel fait.

Quelles étaient les lois et les modalités du *maysir* ? D'autres avant nous ont essayé de répondre à cette question, et il serait superflu de s'y attarder longtemps (6). Par conséquent, nous nous attacherons à

1. Cf. DĪNAWARI, *al-Qādīr fi t-ta'bīr*, ms. Esat Ef. 1833, fol. 64 *sqq.*

2. Cf. IBN HIŠĀM, 143 *sqq.* IBN ḤABĪB, *K. al-munammaq*, lithogr. Liknow, p. 340, donne la liste des Qurayšites qui, avant l'Islam, avaient prohibé « l'ivresse, le vin et les flèches du sort ». Cf. également IBN SA'D, II, 2, p. 108 *sq.* ; IV, 2, 94 ; *Ag.* 3, 14, 17, 187 *sqq.* ; 4, 131 ; *Usd*, III, 19 ; V, 278. Sur les *ḥanīfs*, on peut voir TOR ANDRAE, *Mahomet*, 107 *sqq.* ; Y. MOUBARAC, *Abraham dans le Coran*, Paris, 1958, pp. 151-161 (bibliogr.) ; W. M. WATT, *Muḥammad at Mecca*, Oxford 1953, pp. 162-164.

3. IBN SA'D, III, 286.

4. *Magie et religion*, 375. H. WINCKLER, *Arabisch-Semitisches-Orientalisch*, 188, en fait l'image terrestre des Sorts célestes : « Das Looswerfen der Götter haben wir mehrfach feststellen können, sein irdisches Abbild ist das *meisirspiel*, das davon seinen Namen und seine Einrichtung hat, denn es wird mit 4 und 7 Pfeilen gespielt (also 4 × 7 Tage) oder das Jahr mit seinen vier Vierteln und die sieben Planeten spiegeln sich darin ab ».

5. FREYTAG, *Einleitung*, 170-178, en donne une description détaillée et ANTON

en donner une description aussi brève que possible, afin de dispenser le lecteur de recourir à des travaux bien vieux, il est vrai, mais non encore remplacés.

Dans son *Ġarīb al-muṣannaḡ* (1), ABŪ 'UBAYD AL-QĀSIM B. SALLĀM AL-HARAWĪ (m. 223/837) nous fournit, en même temps que les données philologiques, certains détails sur les modalités de ce jeu de hasard sur lequel les Bédouins qu'il consulta ne savaient que peu de choses (2). Suivant Abū 'Amr [ibn al-'Alā] qu'il cite, « la bête égorgée était divisée en dix parts sur lesquelles on jouait (*yataqāmarūna 'alay-hā*) ». Mais, d'après al-Aṣma'ī, « on en faisait vingt-huit parts (3), puis on se les partageait par le jeu (*qimār*) ». Les joueurs s'appelaient *al-aysār* (sg. *yasār*) et ceux qui présidaient au partage des parts, *al-yāsirūn*.

Ainsi, *maysir* est un *maḡ'il* de *gasara* pouvant indiquer à la fois le temps et le lieu, alors que l'on s'attendrait à un *miḡ'al* indiquant l'instrument. En effet, rien n'indique qu'il y avait un moment précis auquel devait avoir lieu ce jeu, quoique les chiffres 7 + 3 et 28 puissent, à la rigueur, lui conférer un caractère astrologique ; rien non plus n'indique qu'il existait des endroits spéciaux consacrés à ce jeu. Mais les données philologiques et traditionnelles parlent plutôt d'une pochette ou d'un morceau de cuir enveloppant les flèches (4) ; ce qui revient à dire qu'à l'instar de celles de l'*istiḡsām*, les fléchettes du *maysir* étaient secouées dans une espèce de pochette en cuir d'où le *ḥurḡa* (5), l'équi-

HUBER, lui consacra la monographie citée ci-dessus ; cf. aussi G. JACOB, *Ramaḡan*, op. cit., 110 sqq. (réf.).

1. Ms. AS 4706, fol 273r-v (ce texte nous a été aimablement communiqué par Muḡammad Hamidullāh).

2. سألت الاعراب عن اسم القداح فلم يعرفوا منها غير المنيح ولم يعرفوا 2. كيف كانوا يفعلون في الميسر.

3. Nous verrons plus loin que le chiffre 28 est la somme des parts que représentent les flèches.

4. *Ribḡba*. Ce terme désigne à la fois l'ensemble des fléchettes jetées pêle-mêle pour le tirage au sort, le morceau de cuir (cf. *sulfa* ap. HUBER, op. cit., 44) mince avec lequel on entourait la main de celui qui devait tirer les flèches (*al-ḥurḡa*), l'étui ou le carquois où on mettait les flèches qui sont liées en faisceau (cf. T'A 1,

376, 1.33 sqq.). Selon Abū 'UBAYD, loc. cit.,

الربابة جماعة السهام ويقال أنه الشيء الذي تجمع فيه السهام أيضا.

5. *Al-ḥurḡa*. L'ar. ḡ r ḡ ne fournit pas un sens satisfaisant pour ce terme que les lexicographes expliquent par la « bassesse » de l'homme qui occupe ce rôle (T'A 5, 19, 1.1 sqq.). À notre avis, il s'agit d'un ancien terme issu de l'hébreu ḡ r ḡ (acc.

valent du *sādin* dans l'*istiḡsām*, tirait les flèches une à une, avec la main gauche, après que sa main droite eut été enveloppée d'un morceau de cuir ou d'étoffe, afin de l'empêcher de reconnaître les flèches par le toucher. Une pièce d'étoffe blanche, appelée *al-miḡwal*, lui était étendue au-dessus des mains et un *raqīb*, « surveillant », se tenait debout à côté de lui ; il lui passait la pochette des flèches, alors que le visage du *ḥurḡa* en était détourné. Après l'avoir prise, ce dernier y faisait entrer sa main gauche, sous le *miḡwal*, secouait (*yunakkir*) les flèches, les faisait surgir (*nahada*) l'une après l'autre et les tendait au *raqīb* (1).

C'est probablement du fait que le *ḥurḡa* secouait et tirait les flèches de la main gauche (*al-yusrā*) que ce jeu aurait pris son nom. Car, *gasara*, « diviser en parts une bête égorgée, jouer au *maysir* » (2), est manifestement une formation issue de ce dernier. En effet, le sens fondamental de *y s r* est « être facile, aisé » ; il a été donné, par antiphrase, à la main gauche et est devenu, de ce fait, l'équivalent de *šimāl* et l'opposé omineux de *yamīn*. Ainsi, *al-maysir* se rendrait tout simplement par quelque chose comme « le jeu du gaucher », sans qu'il soit possible d'expliquer les modalités morphologiques de son état présent.

Quant aux flèches, elles étaient de deux sortes : sept gagnantes (*anṣibā'*, plur. de *naṣīb*) et trois ou quatre blanches, c'est-à-dire ni gagnantes ni perdantes. Elles portaient chacune un nom et des coches (*jarḡ* ou *ḡazz*) grâce auxquelles elles étaient reconnues.

Les flèches gagnantes s'appelaient : *al-Faḡḡ*, la flèche « unique », portant une seule coche et gagnant ou perdant une seule part (= 1/28) ; *at-Taw'am*, la flèche « jumelée », portant deux coches et gagnant ou perdant deux parts (= 2/28) ; *ar-Raqīb*, appelée aussi *aḡ-ḡarīb*, la flèche

ḡarḡsu), « décider, fixer, déterminer » (cf. GES.-BUHL, 262, 258 ; BEZOLD, 127) ; ce qui correspond parfaitement au rôle de ce personnage dont NUWAYRĪ nous dit.

(*Nihāya*, III, 114, 1.9) : وهو رجل يتأله عندهم لم يأكل لحما قط بئمن

« c'est un homme qui pratiquait l'ascèse chez eux ; il ne mangeait jamais de viande achetée ». Il suffirait de lire *samn*, « beurre », au lieu de *ḡaman*, « prix », pour donner au dernier membre de cette phrase une signification religieuse. HUBER, op. cit. 11, lit *nabbāla*, « archer », au lieu de *yata'llah*, « pratique l'ascèse », alors qu'il ne s'agit pas de « lancer » les flèches, mais de les secouer et de les extraire de la pochette.

1. On trouvera tous les détails ap. NUWAYRĪ, *Nihāya*, III, 114-5, cité, trad. en allem. et commenté par HUBER, op. cit., 11-15, et, avant lui, par RASMUSSEN, *Ad-dilamentum*, 67 (ar.) et trad. latine, 61.

2. Sur le point de vue des philologues arabes, cf. HUBER, op. cit., 15 sqq.

du « surveillant du jeu » ou du « tireur des sorts », portant trois coches et gagnant ou perdant trois parts (= 3/28); al-Ḥils ou al-Ḥalis, la flèche « habillée » ou « équipée » ou même « forte » (1), portant quatre coches et gagnant ou perdant quatre parts (= 4/28); an-Nāfis, la flèche « précieuse » ou « convoitée » (2), portant cinq coches et gagnant ou perdant cinq parts (= 5/28); al-Muṣfaḥ, la flèche « longue et plate », appelée aussi *al-Musbil*, la flèche « allongée », portant six coches et gagnant ou perdant six parts (= 6/28); al-Mu'allā, la flèche « supérieure » (3), portant sept coches et gagnant ou perdant sept parts (= 7/28).

Les flèches blanches ne portaient pas de coches (*ḡuḥ*, *aḡḡāl*); leur rôle consistait à ralentir le jeu et à le rendre plus difficile (4), afin d'écarter tout soupçon (5). Ce sont, en somme, des « rivets ». Chaque fois que l'une d'entre elles sortait, elle était immédiatement remise dans la pochette; ainsi, les chances diminuaient de plus en plus à la sortie progressive des flèches cochées.

Selon Abū 'Amr [ibn al-'Alā], cité par Abū 'Ubayd (6), elles étaient au nombre de trois: as-Safīḥ, la flèche « sans profit » (7), al-Manīḥ, la

1. Sens connu en arabe (cf. T'A 4, 131, l.5); comp. l'héb. *ḥ l ṣ* (III) et *ḥēlēṣ* (GES.-BUHL, 236).

2. Cf. T'A 4, 262, l.23 sqq. et 263, l.6 *ab fine*. Parfois, ce même nom est donné à la quatrième flèche (*ib.*, 262, l.22).

3. Appellée aussi al-Miḡlaq, la flèche « qui ferme »; mais ce nom est également donné à toute flèche gagnante (cf. T'A, 7, 38, l.17 sqq.).

4. *يُثَقِّلُ بِهَا الْقِدَاحَ*. Nous optons pour *yulāqqal*, donné par T'A s. *منيح* *سفيح*, et adopté par HUBER, *op. cit.*, 34 sq., à la place de *yunqal* de NUWAYRI, *op. cit.*, 114, l.11. Comp. *yulakaffar*, in T'A s. *سفيح*.

5. *سفيح* et *مصدر* (T'A s. *اتقاء* *التهمة* ou *كراهية* (أو *كراهية*) *التهمة*).

6. *Op. cit.*, fol. 273^r. Le même nombre et le même ordre se trouvent in T'A s. *فد* et *رتيب*, *أخيبي*.

7. Métaphore de *سفاح* (T'A 2, 167, l.15). Al-Liḥyānī, cité *ib.* l.25 sqq., le considère comme la quatrième des flèches blanches, dont la première, selon lui, est al-Muṣaddar, la deuxième, al-Muḍa'af et la troisième, al-Manīḥ. Comme le verbe *safaḥa* s'applique particulièrement au sang qui se répand, il est permis de penser que le joueur pour qui sortait cette flèche, recevait le sang de la victime; cette supposition se trouve renforcée par le fait que Manīḥ peut concerner les poils de la victime, puisque *منحه الناقة جعل له وبرها ولبنها وولدها* (cf. T'A 2, 234, l.21 sq.).

flèche « généreuse » (1) et al-Waḡd, « le valet » (2) ou la flèche de « l'avare » (3). Certains placent une quatrième flèche après la première (T'A) ou après la deuxième (Nuwayrī): c'est al-Muḍa'af (4), la flèche « double » (5).

Les joueurs ne pouvaient pas être plus de sept; quand ils étaient moins de sept, ils devaient acheter les parts restantes pour que le jeu puisse avoir lieu; le joueur qui achetait ces parts s'appelait at-Tamīm, « celui qui complète » (6).

Les parts étaient constituées de la façon suivante (7): les deux gigots, les deux cuisses, les deux jambes postérieures, les deux épaules et

1. En raison du sens courant de *m n ḥ*, « donner, prêter », cette flèche était considérée comme de bon augure et son retour répété dans la pochette (cf. HUBER, *op. cit.*, 38 sq.) présageait le succès: *وقيل المنيح قدح يستعار تيمنا بفوزه* (T'A 2,

234, l.8. *ab fine*). De plus, selon AL-ĠAWHARĪ, I, 196: *المنيح سهم من سهام الميسر ما لا نصيب له الا ان يمنح صاحبه شيئا* (comp. n. précédente).

IBN QUTAYBA, auteur d'un *K. al-maysir wa-l-qiddh*, éd. au Caire, en 1342/1923, par Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb (ouvrage qui nous est resté inaccessible; nous avons réussi, cependant, à nous en faire communiquer la table des matières), cité *ap.*

NUWAYRĪ, *Nihāya* III, 117, l.8 sq., va plus loin en disant: *والمنيح له موضعان احدهما لا حظ له والثاني له حظ فكانه الذي يمنح حظه*.

2. (T'A 2, 541, l.16 sqq.). *الوغد خادم القوم ... الذي يخدم بطعام بطنه*.

3. Particulièrement celui qui ne prend pas part au jeu, craignant de perdre; il a pour synonyme *al-baram* (T'A 2, 197, l.28 sqq.). Selon AZ-ZAMAḤṢARĪ, *Āsds al-balāḡa*, éd. du Caire 1299 h., II, 339, ces deux significations sont prises métaphoriquement du nom de la flèche.

4. Cf. T'A 6, 173, ll.28 sqq. et 38; l'éditeur de NUWAYRĪ, *Nihāya*, III, 115, l.1, lit, sans justification, al-Muḍa'af.

5. Ce nom est expliqué par l'autre sens de *d'f*, à savoir « affaiblir » (T'A *loc. cit.*, l. 28 sq.). Le sens pour lequel nous avons opté, a le mérite d'indiquer que cette flèche fut ajoutée aux trois flèches primitives doublant soit la première, soit la deuxième.

6. Cf. NUWAYRĪ, *op. cit.*, 115; T'A 8, 213, l.5 sq. *ab fine*. Quand il gagnait deux fois de suite, il était appelé *mulammim*; il donnait généreusement son gain à son entourage; d'où le nom élogieux de *الأيادي مثنى* qu'on lui donnait, ainsi qu'à celui qui rachetait les parts non gagnées pour les donner aux pauvres (cf. ABŪ 'UBAYD, *loc. cit.*, reproduit presque textuellement *ap.* ĠAWHARĪ, II, 453, et T'A 10, 61, l.23 sqq.; cf. 8, 213, l.10 sqq.).

7. Cf. T'A 1, 47, l. 1 sq.; IBN QUTAYBA, *op. cit.*, 113-122.

les deux cuisses antérieures. La tête et les pattes revenaient au boucher (1) et le reste des bas morceaux était ajouté proportionnellement aux dix parts (2). Les meilleurs morceaux étaient appelés *abdd'* ou *budû'* (3) et les moins souhaitées étaient les deux cuisses antérieures en raison des nombreuses veines qu'elles contiennent.

Il arrivait que le déroulement du jeu nécessitait l'abattage de plusieurs bêtes, généralement des chamelles (4). Compte tenu de la somme totale des parts que représentaient les sept flèches, à savoir vingt-huit, toutes les fois que les flèches fortes sortaient, les dix parts étaient vite épuisées (5). Les parts non gagnées étaient rachetées par des hommes nobles et généreux et distribuées aux pauvres de la tribu (6). C'est en cela que certains commentateurs voient les *mandfi'*, « avantages », du *maysir* auxquels le Coran fait allusion (7).

Malgré son caractère spécifique, le *maysir* devint, très tôt en Islam une désignation englobant tous les jeux de hasard. En effet, on fait dire à Muğāhid (m. 103/721) que « tout jeu de hasard (*qimār*) est *maysir* jusqu'au jeu des enfants avec les noix » (8). Même les jeux persans,

1. Cette donnée provient de YA'QUBI, *Historiae*, éd. Houtsma, Leyde 1883, I, 301, l. 7 sq. Selon ALŪSĪ, *Bulāḡ al-arab*, III, 60, les os lui revenaient aussi, s'il les voulait, ou étaient donnés aux pauvres.

2. Cf. ALŪSĪ, *loc. cit.*, 59 sq., où on trouvera une répartition plus spécifique des parts ; mais l'auteur n'indique pas ses sources.

3. Sg. *bad'*, « la partie délimitée par une articulation (*mifṣal*) et l'os avec la viande qui le recouvre » (T'A I, 46 in fine).

4. *Al-ḡazār* (fém. sing.) est le chameau et surtout la chamelle bons pour être égorgés ; c'est aussi un collectif indiquant les têtes du menu bétail (notamment les moutons) destinées à être égorgées (T'A 3, 100, l. 4 sqq.).

5. Ex. : *al-Mu'allā* (7) + *aḡ-Ḍarīb* (3) ; *al-Musbil* (6) + *al-Ḥils* (4), etc.

6. Sur les détails de ce jeu, en plus de la monographie d'IBN QUTAYBA, citée plus haut, cf. YA'QUBI, *loc. cit.*, traduit ap. HUBER, *op. cit.*, 51 sqq. La description de NUWAYRI, *loc. cit.*, l. 16 sqq., est incomplète, probablement par suite d'une lacune manuscrite. ALŪSĪ, *loc. cit.*, le décrit de la même manière que YA'QUBI ; il est l'auteur d'un *K. al-musfir 'an al-maysir*, signalé par l'éditeur Muḥ. Bahḡat al-Aṭarī, *ib.*, 64, n. 1, ainsi que de deux autres écrits, sur le même sujet, de BURHĀN AD-DĪN AL-BIQA'Ī (m. 885/1480), dans son *Nazm ad-Durar fī l-andsub al-ḡay wa-ṣ-ṣuwar* (GAL, S II, 177 sq.) et de MUḤ. MURTAḌĀ AZ-ZABĪDĪ (m. 1205/1791), auteur de T'A, sous le titre de *Naṣwaṭ al-irliyyāh fī bayān ḥaqīqat al-maysir wa-l-qiddāh*, éd. par le Comte de Landberg, in *Primeurs arabes*, I, 29-38.

7. Cf. AZ-ZAMAḤṢARĪ, *Kaṣṣāf*, éd. Lees, 147, l. 14 ; ALŪSĪ, *op. cit.*, III, 65 ; IBN QUTAYBA, *op. cit.*, 43-55 : باب نفع الميسر

8. ṬABARĪ, *Tafsīr*, 2, 201, l. 3 sqq. ; même opinion d'Ibn Sīrīn (m. 110/728), cité *ib.*, qui dit : كل قمار ميسر حتى اللعب بالنرد على القيام والصباح

le *nard*, « trictrac », et le *ṣiṭranḡ*, « jeu d'échecs », sont dits *maysir*, comme « tout ce qui distrait de l'invocation de Dieu et de la prière » (1).

Les osselets

Le jeu d'osselets (*ki'āb*) est considéré comme *maysir* (2) ; à ce sujet, on fait dire à Muğāhid : « *Al-maysir* (englobe) les flèches (*qidāḥ*) des Arabes et les osselets (*ki'āb*) des Persans (3). Mais, à vrai dire, ces opinions ne concernent que les dés cubiques en usage jusqu'à nos jours, comme en témoignent l'adjectif *al-mawsūma*, « marqués [de points] », qui les qualifie, et leur dualité (4). Seuls Ṭāwūs (m. 106/724) et 'Aṭā' (m. 114/732) parlaient du jeu d'osselets en disant : « Tout jeu de hasard (*qimār*) appartient au *maysir* jusqu'au jeu des enfants au moyen des osselets et des noix » (5).

Mais, s'agit-il, dans ces *ki'āb*, d'une véritable astragalomancie ? Nous ne le pensons pas, quoiqu'un *ḥadīṭ*, les prohibant, puisse nous y induire (6) et qu'il soit attesté que les Arabes attribuaient une vertu magique à certains os d'animaux (7). *Ḍarb al-ki'āb*, chez les Arabes, devait être analogue aux jeux d'osselets chez les Grecs, les Romains et bien d'autres peuples (8). Avait-il eu primitivement un caractère

كل لعب فيه قمار من شرب او والریشه يجعلها الرجل في راسه
صباح او قيام فهو من الميسر

1. *ibid.*, l. 22 sq.).

2. *ibid.*, l. 1. اياكم وهذه الكعاب الموسومة تزجرون زجرا فانها من الميسر

7 ; comp. l. 9 sq. et l. 19 sq.).

3. *Ibid.*, l. 6 ab fine.

4. Cf. *ibid.*, l. 19 : اياكم وهاتين الكعبين يزجر بهما زجرا

5. *Ibid.*, l. 17.

6. Cf. T'A I, 177 in fine : وفي الحديث انه كان يكره الضرب بالكعاب
... واللعب بها حرام وكرهها عامة الصحابة

7. Pour échapper au mauvais œil et à la sorcellerie, l'Arabe portait sur lui un osselet de lièvre ; car, on croyait que cet animal qui a des menstrues, n'est pas parmi les montures des djinns (NUWAYRI, *Nihāya*, III, 119).

8. Le P. Anastase al-Karmālī, écrivant à Boissier, le 14 oct. 1934 (cf. *Mantique babylonienne et mantique hittite*, 54), affirme la permanence de ce jeu en Arabie : « Quant à la science des osselets, dit-il, la manière dont on les lance, les positions qu'ils prennent en tombant à terre, cette discipline est encore en usage aujourd'hui chez les Arabes, principalement chez les habitants du Yamāmah (Arabie orientale) ».

divinatoire, comme par exemple chez les Bantous ⁽¹⁾? Nous n'avons pu relever, à ce sujet, aucun indice.

En somme, les procédés cléromantiques de l'Arabie ancienne se réduisent à l'*istiṣām* et au *maysir*. Comme le doute est inhérent à l'esprit de l'homme, l'interrogation des sorts s'enracina profondément dans l'âme populaire. Aux procédés du paganisme, l'Islam sut suppléer par des méthodes plus perfectionnées et mieux adaptées aux cultures des peuples qu'il avait conquis. Il est né de ce courant plusieurs techniques à caractère cléromantique.

Rhapsodomancie

Tout d'abord, *ʿilm al-qurʿa* ⁽²⁾, la rhapsodomancie, qui est la divination par le moyen de phrases détachées, rencontrées au hasard dans des livres inspirés, comme les poésies d'Homère, d'Hésiode, de Virgile, et les recueils d'oracles, chez les Grecs et les Latins ⁽³⁾, le *dīwān* de Ḥāfiẓ ⁽⁴⁾ et le *Maṭnawī* de Ḡalāl ad-Dīn Rūmī, chez les Persans et les Turcs, la Bible, chez les chrétiens ⁽⁵⁾, le Coran et le *Ṣaḥīḥ* de Buḥārī ⁽⁶⁾, chez les musulmans.

1. Cf. HENRI JUNOD, *L'Art divinatoire ou la science des osselets chez les Ronga de la Baie de Delagoa*, in *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie* 9/1896-7 (cité ap. BOISSIER, op. cit., 63-4).

2. Le terme *qurʿa* était connu des anciens Arabes, comme équivalent de *suhma* ou *qisma* (T'A 5, 453, l. 20), « lot, part, chance », découlant de *ʿistiṣām*. *Qāraʿa*, « tirer au sort », est employé à propos du Prophète tirant au sort pour savoir laquelle de ses femmes pouvait l'accompagner dans ses déplacements (cf. *supra*, p. 180) et *maqrāʾ* désigne le chef choisi par tirage au sort (T'A loc. cit., l. 8). L'origine de cette signification devrait se trouver dans *al-qurʿa*, « outre au fond large et au goulot étroit » (ib., l. 23), qui pourrait avoir servi d'ustensile pour secouer les flèches du sort. G. FLÜGEL consacra à la rhapsodomancie musulmane une longue étude, in *Berichte über die Verhandlungen der Königlich-Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, Phil.-hist. Kl. 12-13/1860-1, 24-74.

3. Cf. BOUCHÉ LECLERCQ, I, 195 sq.

4. Appelé *lisān al-ḡayb* (cf. H. H. III, 272). Cf., à ce sujet, FLÜGEL, op. cit., 142; D. C. PHILLOTT, *Bibliomancy, divination, superstitions, amongst the Persians*, in *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N. S. 2/1906, 339-342; ABDUL-KADIR-E-SARFARAZ, KHAN BAHADUR, *Divination by the Dīwān of Ḥāfiẓ*, in *M. P. Kharegat Memorial*, I/1953, 276-94; H. MASSÉ, *Croyances et Coutumes persanes*, Paris 1938, I, 245 sq.

5. Cf. STROZMANN, *Die Loosbücher des Mittelalters*, in *Serapeum* 11/1850, nos 4-6 (pp. 49 sqq., 65 sqq., 81 sqq.), 12/1851, nos 20-22 (pp. 305 sqq., 377 sqq.).

6. Sur le rôle rhapsodomantique de ce livre, le plus honoré en Islam après le Coran, particulièrement au Maghrib, cf. LÉVI-PROVENÇAL, in *JA* 202/1923, p. 213;

L'utilisation du livre sacré dans un but rhapsodomantique est clairement attestée déjà à l'époque umayyade. En effet, on raconte que le calife al-Walid(II)b.Yazid (125/742-126/744) tira présage un jour du Coran et tomba sur ce verset : « Ils ont demandé assistance, mais tout puissant despote est perdu » (14,15). Il déchira le codex et, peu de jours après, il fut décapité ⁽¹⁾. Abū Ḡaʿfar al-Mansūr (m.158/775), deuxième calife ʿabbāside et fondateur de Bagdād, aurait vu, écrite sur la toile de fond de la tente qui l'abritait lors de sa dernière étape avant la Mekke, l'annonce de sa mort imminente. Son inquiétude grandit quand il sut que cette inscription était voilée à d'autres yeux que les siens. Il demanda alors à son chambellan de lui réciter un verset du Coran ; ce dernier ne put trouver dans sa mémoire que *Cor.* 26,227b : « Et les injustes sauront quel revirement (de situation) les attendra ». Le calife le fit gifler et ordonna le prompt départ, redoutant ce mauvais présage ; mais il ne tarda pas à tomber de cheval et à se briser le dos ⁽²⁾.

La faveur qu'accordait ce calife aux présages et à l'astrologie ⁽³⁾ serait à l'origine de ce récit de sa mort. Quelle qu'en soit la valeur, ces récits indiquent tout au moins l'existence, en Islam à haute époque, de la rhapsodomancie.

Écrits rhapsodomantiques

Le plus ancien auteur pseudonyme d'un *K. al-qurʿa* est l'Imām Ḡaʿfar b. Abī Ṭālib ⁽⁴⁾, cousin du Prophète, tombé héroïquement, à l'âge de trente trois ans, à la bataille de Muʿta, en l'an 8/629, contre les Byzantins. Le patronage de cette science lui aurait été attribué, parce que, dans le récit du départ pour cette bataille, intervient un présage rhapsodomantique tiré non pas par lui, mais par l'un de ses compagnons, ʿAb-

GOLDZIEHER, *Die Zāhiriten*, Leipzig 1884, 115 ; id., *Muh. Studien*, II, 254.

1. Cf. AL-MĀWARDĪ, *Adab ad-Dīn wa-d-dunyā*, cité ap. DAMIRĪ, II, 119.

2. ṬABARĪ, III¹, 449 ; IBN AL-AṬĪR, VI, 13 sq. Ce dernier fait remarquer (p. 12 sq.) qu'effectivement al-Manṣūr est mort à Biʿr Maymūn, en route vers la Mekke, mais d'une maladie dont il souffrait. Ṭabarī lui-même donne une autre version des faits (p. 387), faisant annoncer la mort de ce calife par la chute d'un astre. Comp. d'autres pressentiments, *ibid.*, 450.

3. Cf., en particulier, les récits relatifs à la fondation de Bagdād (IBN AL-AṬĪR V, 436 sq.).

4. Cf. ms. AS 1999, fol. 2-18^v (significations rhapsodomantiques de versets coraniques), premier opuscule d'une *maḡmūʿa* de 138 fol. (21,2 × 16, très beau *naṣḥ*, titres enluminés, daté de 907/1501), intitulé *Qurʿat al-Imām Ḡaʿfar b. Abī Ṭālib*.

dallâh b. Rawâha, qui pressentit sa mort, au moment du départ, d'un verset coranique relatif à l'enfer (*Cor.* 19,71) prononcé par le Prophète. La Šî'a, propagatrice de cette science, n'hésita pas à faire ce transfert, d'autant plus que la figure de ce glorieux martyr de l'Islam domine les récits de cette bataille⁽¹⁾.

Mais cette science foncièrement šî'ite eut paradoxalement pour second patron le calife le plus éclairé des 'Abbâsides, al-Ma'mûn, qui régna de 198/813 à 218/833 et qui avait une passion pour l'astrologie⁽²⁾. En effet, il existe, sous son nom, deux traités de *Qur'a*⁽³⁾ et un troisième qualifié de *ma'mûniyya*⁽⁴⁾, attribué au grand philosophe et astrologue Ġamâl ad-Dîn Abû Yûsuf Ya'qûb b. Ishâq al-Kindî (m. après 256/870), qui était au service d'al-Ma'mûn et d'al-Mu'tašim et qui aurait écrit d'autres traités divinatoires⁽⁵⁾. Dans ces écrits, tous tar-

1. IBN HİŞÂM, 791 sqq.; TABARİ, I³, 1610 sqq.

2. Cf. IBN HALLİKÂN, cité ap. DAMIRI, I, 98.

3. Cf. mss. du Caire 7612: قرعة لخراج الفال والضمير تاليف الملك المأمون اشتملت على دوائر السؤال وجمع الحروف ومعرفة المنازل والطيور من المنازل الفلكية والبلاد من أساء الطيور والملوك من أساء قرعة للمأمون (copie datée [de 1058/1648], [et 7613] traité différent du précédent, contenant, à la fin, des poèmes rhapsodomantiques attribués à divers auteurs.

4. Cf. ms. AS 1999, 3, fol. 59^r-138^r: القرعة المباركة المأمونية, contenant, sous forme de tableaux, 144 questions, suivies de 144 chapitres comportant chacun 12 réponses. Colophon: تمت القرعة المباركة المأمونية ... في مستهل شهر الله المحرم الحرام مفتتح شهور سنة سبع مائة على يد ... أحمد بن محمد بن محمد الجعفري الحنبلي... Le deuxième opuscule de cette *mağmâ'a*, intitulé القرعة الدوازهيمرج (= معرفة استخراج الضمير) fol. 19^r-58^r, est anonyme; mais un traité ayant un titre semblable (*Univ. Kùtph. A 6292*: قرعة الدوايرهمرج, 79 fol., 19 × 13, mauvais *nashî* de 1179 h.) porte le nom d'al-Kindî.

5. Cf., notamment, *Fî 'istiḥrâğ al-mu'ammâ ilâ Abî l-'Abbâs A. b. al-Mu'tašim* (cf. *infra*, p. 217, n. 1), *K. fî z-zağr wa-l-fa'l min ġihat al-'adad* (FLÜGEL, *Loosbücher*, 38), *K. al-ḥurûf*, éd. I. Guidi, in *Studi sul Kindî*, III, Rome 1938, deux écrits scapulomantiques (*Nuruosmaniye* 2412 et *Şehid 'Alî P.*, 1812; cf. *infra*, p. 396) et un livre sur les conjonctions astrologiques (*al-qirândî*), appelé par la Šî'a: *K. al-ğafir* (cf. IBN HÂLDÛN, I, 191 sq./224 sq.).

difs, la rhapsodomancie perdit sa simplicité pimitive et devint une technique divinatoire basée sur le tirage au sort des lettres de l'alphabet, dont les significations oraculaires respectives sont réunies dans un recueil. Cependant, ces significations continuent à être extraites de versets coraniques auxquels on parvient par une exégèse arbitraire et des procédés fort compliqués communs au *ğafir* et au '*ilm al-ḥurûf wa-l-asmâ*', et où le *ḥisâb al-ğummal* ou arithmomancie joue un rôle capital⁽¹⁾.

Il existe diverses manières de disposer les lettres; nous n'en citerons que les suivantes:

Dans la *K. qur'a ġawhariyya*⁽²⁾, le procédé consiste dans la combinaison des quatre consonnes du mot *ğawhar* (*ğğw*, *ğğh*, *ğğr*, *ğrh etc.*). Chaque paragraphe comprend une interprétation en prose de la combinaison, suivie d'une autre versifiée, introduite par *qâla r-râğiz*, « le poète (utilisant le mètre *rağaz*) dit ».

Dans la *Qur'at ḥurûf al-mu'ğam*⁽³⁾, les lettres sont disposées selon l'*abğad* sur trois lignes horizontales:

°	b	ğ	d	h	w	z	ḥ	ṭ	y
	k	l	m	n	s	°	f	ş	
q	r	ş	t	ṭ	ḥ	ḍ	ḍ	z	ğ

On met l'index sur l'une des lettres et l'on se réfère au paragraphe où est expliqué le sens de cette lettre en vers⁽⁴⁾.

1. La pratique de l'arithmomancie est rapportée à ARISTOTE, auquel on attribue un *K. al-mansûb fî l-ğdîb wa-l-mağlûb* qu'il aurait composé pour Alexandre (cf. *Saray, Ah. III*, 1600, 3, fol. 36^r-38^v, *nashî*, 26,7 × 18; *Reisûlkuttab Mustafa Ef*, 1164, 3, fol. 93^v-96^r, *nashî* de 850 h., 27 × 17; *Univ. Kùtph. A 372*, fol. 28^r-v, *ta'ltiq* de 1225 h., 23 × 12, à la fin de la 9^e *maqâla* du *Sirr al-asrâr*; autres mss. ap. 'ABDARRAHMÂN BADAWÎ, *Mağlûḡât Arisṭâ fî l-'Arabiyya*, Le Caire 1959, p. 32). L'arithmomancie est appelée *ḥisâb an-nîm* par IBN HÂLDÛN (cf. I, 209 sqq.; trad. Rosenthal, I, 234 sqq. et n. 259). Procédé connu chez les Grecs, où il est attribué à Pythagore (cf. P. TANNERY, *Notices sur des fragments d'onomatomanie arithmétique*, in *Not. et Extr. XXXI*, 2/1886, pp. 231-260 = *Mémoires scientifiques*, IX, 17-50; cf. spécialement p. 248 sqq.). L'arithmomancie est utilisée dans la *Risâla fî 'stihrâğ al-mu'ammâ*, dédiée par YA'QÛB B. ISHÂQ AL-KINDÎ au calife al-Mu'tašim: AS K. 4832, 58, 6 fol. (209-216^v), petit *nashî* serré, dans une ancienne *mağmâ'a* contenant 29 *risâlas* de Kindî.

2. Ms. *Saray, Ah. III*, 1600, 1, fol. 1^r-23^v, 36,5 × 18, *nashî* s. d.

3. Ms. *Köprülü, Fâzil P.*, 164, fol. 57^r-65^v, 18 × 14, *nashî* s. d.

4. On trouvera deux échantillons de ce genre d'interprétation, tirés des mss. 1649 (fol. 70^r-76^v) et 1904 (fol. 9^v) de Vienne et trad. en allem. par FLÜGEL, *Loosbücher*, op. cit., 13/1861, 59-70. Dans la partie précédant ces textes, l'auteur réunit du *Fih. d'IBN AN-NADÎM* et de *Kaşf az-Zunûn* de H.Ħ., dont il est l'éditeur, un cer-

Dans la *Qur'at Dāniyāl*, ce sont les nombres, formulés en deux phrases, qui servent à la *qur'a*; elles sont disposées de la manière suivante :

<i>qāra'tu</i>	<i>anā</i>	<i>aḥad</i>	<i>qāra'ta</i>	<i>anta</i>	<i>aḥad</i>
»	»	<i>iṭṭayn</i>	»	»	<i>iṭṭayn</i>
»	»	<i>ṭalāt</i>	»	»	<i>ṭalāt</i>
»	»	<i>iṭṭayn</i>	»	»	<i>aḥad</i> , etc.

Une explication détermine la signification de ces formules, explication reprise en vers introduits par *qāla r-rāḡiz* (1).

Comme témoins de la croissante complexité de ces procédés, citons les titres d'écrits sur la *qur'a* que le grand savant Abū r-Rayḥān al-Bīrūnī (m. 440/1048) dit avoir traduits (de l'hindoustānī?): 1. La *qur'a* annonçant clairement les conséquences. 2. La *qur'a* octuple pour découvrir les pensées intimes que l'on suppose. 3. Commentaire des chalumeaux de la *qur'a* octuple (2).

Parmi les nombreux livres de *qur'a* que l'on trouve dans les fonds de manuscrits, il en est qui ont joui et continuent encore à jouir d'une large popularité, notamment en Afrique du Nord. Ce sont surtout *Qur'at al-ṭuyūr* (3), « la *Qur'a* des oiseaux », *Qur'at al-anbiyā'*, « la *Qur'a* des prophètes », *Qur'a maymūna*, « *Qur'a* couronnée de succès » (4).

tain nombre de données confuses sur les écrits divinatoires arabes. Cf. aussi G. WEIL, *Die Königslose*. J. G. Wetzsteins freie Nachdichtung eines arabischen Loosbuches überarbeitet und eingeleitet, in *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin* 31/1928, 1-69.

1. Cf. ms. AS 523, fol. 95-103^v, *nashī* de 840 h., 26 × 17. Cf. le *Fth.*, 314, où un tel écrit est attribué à Daniel, ainsi qu'à Alexandre Dū l-Qarnayn (avec les flèches), à Pythagore, à Ibn al-Murṭaḥīl et aux chrétiens.

2. Cf. *Chronologie Orientalischer Völker*, éd. Sachau, Leipzig 1876, Introd., p. xxxv : *القرعة المصرفة بالعواقب ، والقرعة المثمنة لاستنباط الضائر*.

الخمنة، وشرح مزامير القرعة المثمنة.

3. *Ṭayr* signifie, dans ce genre littéraire, « sort » bon ou mauvais : *وانما قيل للحظ من الخير والشر طائر لقول العرب جرى له الطائر بكذا من الشر* (cf. DAMIRI, II, 110 in fine; comp. *Cor.* 17, 13).

4. Sur ces écrits lithographiés au Caire et couramment vendus à Alger au début du siècle dernier, cf. DOUTRÉ, *Magie et religion*, 376 sq. Pour d'autres livres de *qur'a*, cf. cat. mss. Gotha, W. Pertsch, III, 1880, pp. 479-84; cat. mss. Berlin, W. Ahlwardt, n° 4235-44; mss. Paris, Index Vajda, p. 573; mss. Beyrouth, Fac. Orientale, n° 275-77; mss. Vatican, cat. Levi della Vida, index, p. 299; *Br. Museum*, MIII (II, 2, 466^{a-b}); ms. Strasbourg, 4212, fol. 318^v-325^r; etc.

La raison de la grande expansion de cette pratique réside dans le fait que c'est une consultation licite des sorts qui supplanta une consultation devenue illicite, à savoir l'*istiṣām*. Cependant, sur cette licéité, les auteurs ne sont pas unanimes. En effet, certains se sont élevés contre l'utilisation du Coran pour le *fa'l*; selon ad-Damīrī (1), ce sont : Abū Bakr Muḥ. b. al-'Arabī (m. 543/1148), dans son commentaire intitulé *Aḥkām al-Qur'ān*, Abū Bakr Muḥ. b. al-Walīd aṭ-Ṭurṭūṣī (m. 520-5/1126-31) et [Šihāb ad-Dīn Abū l-'Abbās] al-Qarafī (m. 684/1285). Selon le même auteur, lequel désapprouve cet usage (2), le ḥanbalite Ibn Baṭṭa (m. 387/997) en établit la licéité (3). Mais cette dernière se trouve bien fondée dans le commentaire de Šihāb ad-Dīn al-Qaṣṭallānī sur le *Ṣaḥīḥ* de Buḥārī (4).

Ḡafr

Bien plus riche et bien plus ésotérique est la littérature existant sur '*ilm al-ḡafr*, qui englobe toutes les méthodes de divination basées sur les lettres de l'alphabet. Nous le divisons en :

Ḡafr proprement dit et *malāḥim* (prédictions).

'*Ilm al-ḥurūf*, comprenant les procédés onomatomantiques basés sur les lettres de l'alphabet, les Beaux Noms d'Allāh, les versets du Coran, et la *zā'irḡa*, procédé mécanique pour tirer des présages.

Il ne nous appartient pas d'étudier ici à fond ces techniques divinatoires islamiques fortement imprégnées de magie et d'astrologie et où entrent à grand renfort les sciences talismaniques, basées sur '*ilm al-ḥawāṣṣ*, « connaissance des propriétés secrètes », '*ilm al-awfāq*, « connaissance des conjonctions » et '*ilm aṭ-ṭilasmāt*, « connaissance des talismans ». Nous renvoyons le lecteur aux articles *Djafr* et '*Ilm al-ḥurūf* de la nouvelle édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*, où il trouvera

1. Éd. Būlāq 1284, II, 119.

2. *ومقتضى مذهبا كراهته* (ib.). Faut-il voir dans le plur. *maḏhabinā* l'opinion de l'École šāfi'ite, à laquelle appartenait l'auteur qui fut disciple de Bahā' ad-Dīn as-Subkī (m. 773/1372) et enseigna à al-Azhar (GAL S II, 170)?

3. *أقره وإباحه*. Sur ce juriste, cf. H. LAOUST, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, éd. et trad. annotée, avec une introd., du *K. aṣ-ṣarḥ wa-l-ibāna 'alā uṣūl as-sunna wa-d-diyāna*, Damas, Institut Français, 1950.

4. Éd. Būlāq, 1304 h. (10 vol.); cf. X, 413-16, où l'auteur énumère les cas où la *qur'a* est permise. Cf. IBN AL-ḤAḡḡ (m. 737/1336), *al-Mudḥal*, I, 278 : *كراهة أخذ الفال من المصحف*.

al-Muttaqî, qui l'héritait de son père l'Imâm Mûsâ al-Kâzim, qui l'héritait de son père l'Imâm Ġa'far aṣ-Ṣâdiq, qui l'héritait de son père l'Imâm Muḥammad al-Bâqir, qui l'héritait de son père Zayn al-Ābidîn, qui l'héritait de son père l'Imâm al-Ḥusayn, qui l'héritait de son père l'Imâm 'Alî b. Abî Tâlib ... Ce sont deux livres, l'un ancien (1), l'autre contenant des lettres et des symboles divers, à la manière du Livre d'Adam, (écrit) sur un *ḡafr*, c'est-à-dire un parchemin (*riqq*) fait d'une peau de chameau. C'est ainsi, mais Dieu connaît mieux ce qui est caché » (2).

Après 'Alî (m. 41/661), le chaînon le plus important de cette généalogie (3) est Ġa'far aṣ-Ṣâdiq (m. 148/763), maître à penser de l'ésotérisme šî'ite, à qui sont attribués des écrits divinatoires de tous genres (*ḡafr*, *ḡurûf*, *fa'l*, *iḥtilâḡ*, *ta'bîr*, etc.) Le *K. al-ḡafr wa-l-ḡâfiya*, ouvrage qui prétend transmettre la doctrine de Ġa'far aṣ-Ṣâdiq, présente ce dernier comme tributaire d'autorités extra-islamiques qui sont Arius ar-Rûmî (4), Âṣâf b. Bereḡyâ (5), « qui possède une connaissance (issue) du Livre », Dû l-Qarnayn (6), les Écritures des Anciens (7) et le Livre d'Adam

1. Le ms. Univ. Kûtûph. A 6244, fol. 41^v, a : 'arabî au lieu de *qadîm*.

2. *K. al-ḡafr aṣ-ṣaḡîr wa-l-kabîr al-mansûb li-sayyidînâ 'Alî...*, Saray, Ah. III, 1602, 146 fol., *nashî* illustré de 931 h., 26 × 17,5 ; *ib.*, Revan 1764, 66 fol., *nashî* de 1174 h., 21 × 14 ; *K. ṣaḡ al-ḡayb ft mâ yata'allaqu bi-asrâr al-ḡayb ta'âlîf...* Ibn AL-'ARABÎ, Millet, *Alî Emîrî Ef.*, 2795, 48 fol., *nashî* s. d., 24,2 × 16,2. Ce même écrit se trouve dans une *maḡmû'a* d'Ibn al-'Arabî à Millet, *Feyzullah* 2119, datée de 1088-9 h. ; Univ. Kûtûph. A 6244, fol. 40^r-87^v (*nashî* s. d., 20 × 15).

3. De Zayn al-Ābidîn, petit-fils de 'Alî (m. 92/710), il existe *K. aṣ-ṣaḡîfa al-kâmila* (AS 1946, 123 fol., beau *nashî* écrit à Bagdad en 697 h., 26 × 17), contenant quarante-cinq invocations pour toute occasion, provenant de deux exemplaires semblables point par point qui se trouvaient entre les mains de Yahyâ b. Yazîd et son cousin Ġa'far b. Muḥammad [aṣ-Ṣâdiq]. Sur cet écrit, cf. réf. ap. GAL S I, 76.

4. À ce même Arius, l'auteur du *Fih.*, 310, attribue un *K. ft awlâd Iblîs watafar-ruḡihim ft l-bilâd* (généalogie des djinns). Comp. Asṭûros ar-Rûmî, *infra* p. 230, n. 1.

5. Dans la littérature talismanique, ce nom est lié à la légende de Salomon, dont il était le cousin maternel et le scribe (cf. *Fih.*, 309). Cf. H. H. II, 324, où un *K. ad-dawâ'ir wa-s-suwar* (sur l'invocation des djinns et leur asservissement) est dit être rapporté de Âṣâf b. Bereḡyâ b. Ismâ'îl, vizir de Salomon. Sur ce personnage biblique, chef de la musique sacrée sous David, cf. I Chr. 6, 24 ; 25, 1 sqq. ; etc. ; sur le rôle qu'on lui assigne dans les sciences médicales et occultes du Moyen Âge, cf. *Jewish Enycl.* II, 162-3 ; M. STEINSCHEIDER, *Hebräische Bibliographie* 19/1879, 35, 64, 84, 105 ; MINGANA, in *Bulletin of the John Rylands Library*, 4/1917-8, 86-88.

6. Sur ce personnage, cf. *supra*, p. 5, n. 3, et p. 71, n. 2. Yâqûṭ, *Iršâd*, éd. Margoliouth, I, 64, cite un *K. aḡbâr Dî l-Qarnayn d'Ibrâhîm b. Sulaymân*, qui aurait réuni toutes ces légendes dont la source fut le roman syriaque (ou grec) d'Alex-

(*sifr Ādam*) (1). Ce dernier écrit, invoqué à la fois comme modèle et comme source, est classé par Ibn an-Nadîm (*Fih.* 316) parmi les livres des talismans et d'incantations ; il contient, nous dit-il, les noms des anges, lesquels jouent, avec ceux d'Allâh, un rôle considérable dans l'onomatomancie musulmane. Selon H. H. III, 599, citant *K. al-fawâ'id al-miskiyya* de Bîṣṭâmî, cet écrit traite du *'ilm al-ḡurûf* et des connaissances qui en découlent (2).

andré ; de ce dernier, il existe une recension arabe à AS 3003 (1^{re} partie, 261 fol., 27 × 18, datée de 871 h.) et 3004 (2^{de} partie, 260 fol., datée de 881 h.), anonyme ici, mais attribuée ailleurs (cf. GAL S II, 58) à Abû Ishâq Ibrâhîm b. al-Mufarrîḡ aṣ-Ṣûrî qui vécut à la fin du 9^e/15^e siècle. Avant lui, al-Mubaṣṣîr b. Fattâk (m. 445/1053) utilisa un *K. aḡbâr al-Iskandar*, dans son *K. muḡtâr al-ḡikam* (cf. MEISSNER, in ZDMG 49/1895, 583-627. Sur le roman d'Alexandre, cf. A. ABEL, *Le roman d'Alexandre. Légendaire médiéval*, Bruxelles 1955 (Coll. Lebeque et Nationale, 112), où l'on trouvera les éléments bibliographiques (pp. 129-31) ; y ajouter : M. LIDZBARSKI, *Zur den arabischen Alexandergeschichte*, Berlin 1893, et E. A. WALLIS-BUDGE, *The Life and Exploits of Alexander the Great being a series of Ethiopic texts*, 2 vol., Cambridge 1896. Comp. M. BIEBER, *Alexander the Great in Greek and Roman art*, Leyde 1964. Il est à noter que, sur des monnaies de l'époque de Ptolémée I^{er} Soter (323-285), datant approximativement, l'une, de 312-305 (Égypte), les autres, de 295-291 (Chypre), est représentée de profil une tête ceinte d'un diadème dans lequel est sertie une corne (cf. D. H. Cox, *Coins from the Excavations at Curium*, 1932-53, New York 1959 (Numismatic Notes and Monographs, 145), p. 7 sq., nos 30, 37-40 ; cf. p. 95.

7. Zubur al-awwâlîn. Pour ĠÂḤIZ, *K. al-larbî' wa-l-tadwîr*, 42, *ḡafr* et *zubur*, sont mis en parallèle *ومتى تتعلم ما في الجفر وتحكم ما في الزبر*. Notons que les *zubûr* de David (Saray, Revan 1928, 67 fol., beau *nashî* s. d., 22 × 13 ; Ankara, Genel I, 171, 127 fol. *nashî* de 1274 h., 19,5 × 14) n'ont pas de caractère ésotérique. Sur cet écrit, cf. L. CHEIKHO, in MFO 4/1910, 40 sqq.

1. Cf. Millet, *Carullah* 1534, fol. 1^v-36^v, *nashî* de 678 h., 23 × 15 ; Ankara, Is. Saib Sincer I, 5534, 27 fol., *nashî* s. d., 17 × 11. Colophon :

انتهى الوجود من كتاب الخافية ولعله نصفها وهو اصولها ... بلغ مقابلة على الام مع تحر على صحة هذه على ما في الام وكتب عليها حرفا بحرف حسب الطاقة.

2. Sous le nom de « Livre d'Adam », il existe un écrit éthiopien (cf. A. DILLMAN, *Ein äthiopisches Adambuch*, in *Jahrbücher der Bibl. Wiss.* 5/1852-3, 1-144), un écrit mandéen (cf. H. PETERMANN, *Thesaurus s. liber magnus vulgo « Liber Adami » appellatus opus Mandaeorum summi ponderis*, I-II, Leipzig 1867) et un écrit syriaque mieux connu sous le nom de « Caverne des Trésors » (cf. *Die Schatzhöhle*, trad. allem. puis éd. par C. Bezold, Leipzig 1883 et 1888). Il existe également un écrit intitulé « Le Combat d'Adam » (cf. *Der Kampf Adam's oder das christliche Adams-*

Outre ces sources byzantines, juives et syriaques, on assigne au *ğāfr* deux autres sources dignes d'intérêt : la première est PLATON, auquel on attribue une *ḥāfiya* sur le *ğāfr*, les *ḥurūf* et les talismans ⁽¹⁾. L'ouvrage débute par ce mot du Ps.-Platon : « J'ai trouvé dans certains trésors des tablettes en pierres précieuses portant une écriture étrange que je n'ai pas pu retrouver dans les livres des écritures (*aqlām*) ; je ne doute pas qu'elle ne contienne une science précieuse ». C'est pourquoi ce livre porte aussi le titre de *K. alwāḥ al-ğawāhir* (ms. Köprülü). La seconde est l'Inde, d'où 'UṬĀRID B. MUḤAMMAD AL-ḤĀSIB (IIIe s. h.), auteur du *K. al-ğawāhir wa-l-aḥğār* ⁽²⁾, aurait traduit le *K. al-ğāfr al-hindī* ⁽³⁾ et d'où, suivant le Ps.-Ğāḥiz ⁽⁴⁾, les Kistrā de Perse ont appris cette science.

Entre le *ğāfr* d'inspiration purement islamique de 'Alī et celui de Ğa'far aṣ-Ṣādiq qui est censé avoir puisé dans des écrits étrangers, la différence réside dans le fait que le premier s'est cantonné dans les prédictions sur le sort des nations, des dynasties, des religions et des individus, alors que le second versa dans la théurgie et dans la talismanique. Bien que cette division soit fictive, en raison de l'inauthenticité des écrits attribués à ces deux *imāms*, elle représente, néanmoins, les deux lignes directrices suivies par cette science depuis ses débuts jusqu'au point culminant de son évolution.

Malāḥim

En effet, la première tendance et la plus ancienne a reçu le nom de *malāḥim* ou *ḥidān*. De caractère eschatologique, elle annonçait le Mahdī et prévoyait, en fonction de sa venue, les péripéties que nations, dynasties, religions et individus traverseraient jusqu'à son avènement. En vers et en prose, en classique et en dialectal, il se forma toute une littérature qu'encourageaient les dirigeants et la faveur populaire, no-

buch des Morgenlandes, éd. E. Trumpp, in *Abhandl. der bayr. Akademie der Wissensch.*, I. Cl., XV, 3, Munich 1881). Les connaissances ésotériques occupent une place importante dans ces écrits.

1. Cf. Saray, *Revan* 1740, fol. 23^v-41^v ; Köprülü 923, fol. 2^v-26^v (26 × 18, *nashī* s. d.) ; *Hamidiye* 189, fol. 260^v-283, incomplet (*nashī* de 1041 h., 27 × 14) ; *Ḥaḡim P.*, 60, fol. 1-18^v (*ta'ltiq* de 1309 h., 23 × 17). Pour Aristote et Ptolémée, cf. *infra*, p. 233.

2. AS 3610, 168 fol. 21 × 15, beau *nashī mufallaḡ* daté de 888 h ; cf. GAL I, 282, S I, 432.

3. Cf. GAL S I, 432.

4. 'Irāfa, 4.

tamment dans le Mağrib où les luttes dynastiques lui servaient de tremplin. Ibn Ḥaldūn en fit une esquisse où son scepticisme, à l'endroit de son authenticité et de sa véracité, démontre l'élévation de son esprit bien au-dessus des idées de son temps. Après avoir affirmé que rien ne permet de vérifier les attributions à des personnages célèbres de ce genre d'écrits, il en donne la description suivante : « De longs propos, semblables aux énigmes, dont Dieu seul connaît le sens, où s'intercalent des pauses numériques, des symboles énigmatiques, des figures animales complètes, des têtes coupées et des dessins d'êtres étranges ... » ⁽¹⁾.

Très tôt, la divination astrologique et météorologique envahit la *malḥama* et la destinée des peuples, des dynasties, des religions et des individus fut lue dans le firmament. Le long titre de cette *malḥama* anonyme ⁽²⁾ nous renseigne sur les observations contenues dans de tels écrits : « Livre de la *malḥama*, des indices et signes traduits des écrits syriaques en arabe, des phénomènes célestes et terrestres qui se reproduisent dans les déserts et les mers, des tremblements de terre, des éclipses, de la chute des étoiles, des tonnerres et des éclairs, des apparitions des croissants lunaires par rapport aux signes du Zodiaque, des tempêtes et des vents noirs, des nuages qui apparaissent comme des silhouettes humaines, des événements qui se produisent dans les pays non arabes et en terre arabe et ailleurs dans les îles et les montagnes ». Les autorités invoquées sont Daniel, Dū l-Qarnayn, Bal'ām, And[r]jonicos, Ptolémée, Hermès (ou Idrīs) et 'Uzayr le Scribe (Esdras) ⁽³⁾.

L'écrit syriaque qu'utilisa l'auteur de cette compilation, couramment attribuée à Daniel sous diverses formes ⁽⁴⁾, est *K. as-saddā*, « livre des pronostics » ⁽⁵⁾. Or, cet écrit porte le nom d'AL-ḤASAN B. AL-BAHLŪL, sous le titre de *K. ad-dalā'il* ⁽⁶⁾. Il contient des pronostics tirés des

1. II, 193 sqq./226 sqq. Sur *La malḥama* dans l'Islam primitif, cf. P. CASANOVA, in RHR 6/1910, 151-161, extrait de *Muḥammad et la fin du monde*, Paris 1911, alors en préparation.

2. Cf. *Süleymaniye, Reisülkuttāb Mustafa Ef.* 1164, 2, fol. 15^r-93^r (*nashī* s. d., 27 × 17).

3. Sur ces personnages, cf. *infra*, p. 410 sqq.

4. Cf. *infra*, p. 408 sq.

5. Cf. fol. 15^v : ومعناه العلامات (*Ktāb d-šādā' =*) كتاب السداد والدلائل ما نقل من الكتب السريانية الى الالفاظ العربية في الآثار العلوية عن هرمس الحكيم ودانيال وذوي القرنين والاسكندر.

6. Cf. Millet, *Hekim Oğlu* 572, 1, fol. 1-300^r, beau *nashī* grand, daté de 556 h., 24 × 15. Sous sa forme primitive, il devait comprendre 39 chapitres (cf. début :

saisons, des mois, des semaines et des fêtes, selon les calendriers des chrétiens, des musulmans, des juifs, des arméniens et des coptes. Il est suivi de *Malḥamat Dāniyāl* ⁽¹⁾ que nous retrouvons ailleurs ⁽²⁾, sous le titre de *Malḥamat al-bayān fī ma'rifat as-sin'in wa-d-duḥūr wa-l-azmān* (fol. 2r) ou *as-Silk az-zāhir fī 'ilm al-awā'il wa-l-awāḥir* (fol. 5v), avec, dans l'introduction, la définition du but précis de l'écrit, définition qui remplace la *malḥama* astrologique dans l'orbite de l'ancienne *malḥama* prophétique : « Voici la *Malḥamat al-bayān* ... sur les corps célestes, les mouvements sidéraux, les phénomènes de l'univers, l'ordre et la corruption, la manière de voir les mobiles de l'existence, l'oppression qu'exercent les rois les uns sur les autres, la succession de leurs états et ce qui leur adviendra ... » (fol. 2r). Toutes ces considérations sont mises dans la bouche de Ka'b al-Aḥbār répondant à une question de Mu'āwiya sur le Mahdī.

Ce genre de *malḥama* atteint son apogée dans un écrit qui fit fortune à l'époque ottomane et dont il existe de nombreux témoins manuscrits et commentaires. Il s'agit de la *Risāla^t aš-šağara an-nu'māniyya fī d-dawla l-ʿuṣmāniyya* ⁽³⁾, attribuée au grand mystique MUḤYĪD-DĪN IBN

(ابواب الكتاب تسعة وثلاثون); mais, sous sa forme actuelle, il comprend deux chapitres de plus, traitant de *firāsa* et de pronostics médicaux (cf. 43 à 48). Les ch. 40 et 41 traitent respectivement des Ḥarraniens, d'après يحيى بن حاتم et des Sabéens (= Mandéens) de Wāsiṭ. Le ch. 42 contient un résumé sur les phénomènes atmosphériques selon les opinions des philosophes, et le ch. 49, un *compendium* sur l'interprétation des songes.

1. Fol. 302r-356v, d'une autre main que le traité précédent, *nashī* assez ancien (noir et or), 24 × 15. On lit sur la page de titre : برسم الخزانة العالية. السيدية المالكية السيفية عمرها الله بدايم العز. Autres réf., *infra*, p. 408 sq.

2. Köprülü, *Fazıl P.* (Hc. Ahmet), 168, 15 fol., 22,5 × 13,5, grand *nashī*.

3. Cf. OSMAN YAHIA, *Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, Damas, Institut Français, 1964, II, 456, n° 665. Aux cinq mss. cités par l'auteur, il faut ajouter : Saray, Revan 1742, fol. 65v-180v, beau *nashī* s. d., 28 × 18 (cf. *ib.* fol. 1-13). Le ms. A 4884 (*nashī* s. s., 22 × 15,5) de l'Université d'Istanbul contient : 1) fol.

1-48v : هذه نبذة رسالة جفرية تسمى شجرة النعانية في الدولة العثمانية. 2) fol. 50r-83r : رسالة الشيخ سرز (9); on y lit d'une main récente :

AL-'ARABĪ (m. 638/1240) et commenté notamment par Ṣadr ad-Dīn al-Qunawī (m. 672/1263), Ṣalāḥ ad-Dīn aš-Ṣafadī (m. 764/1363), Aḥmad b. Muḥammad al-Maqqarī (m. 1041/1632), Muṣṭafā Ef. b. Sahrab et aš-Ṣahrāfi ⁽⁴⁾.

Cet écrit, probablement d'origine fātimide, devait, sous sa forme primitive, traiter du Mahdī; il figure, en effet, dans les collections à caractère apocalyptique, comme dans le ms. A 542 (*nashī*, 31 × 19) de l'Université d'Istanbul qui comporte trois titres : 1. *aš-Šağara an-nu'māniyya wa hiyā l-kubrā min ʿalāṭ dawā'ir* (fol. 2v), 2. *ad-Dā'ira fī bayān zuḥūr al-qā'im min 'ilm al-ḡafr* (fol. 1r-2r) et 3. *ar-Risāla aš-ṣarīfa al-ḥarfiyya fī bayān rumūz al-ḡafrīyya* (fol. 3r-20r) ⁽⁵⁾. De même, le ms. de Bursa, *Ulucami*, 3544 (*nashī* de 1096 h., 19,5 × 13,5), contient un commentaire anonyme sur *aš-Šağara an-nu'māniyya* (fol.

تمت بحمد الله وحسن. Colophon : كتاب الدرة اللامعة في الدرة الجامعة. Dans *Veliüddin Ef.* 2292, fol. 40r-65r (*nashī* s. d., 19,5 × 14) et *Umūmī* 4608, 38 fol. (*nashī* de 1060 h., 20 × 13), il est question d'un commentaire : شرح الشجرة النعانية لابن العربي. Dans *Veliüddin Ef.* 2294 (*nashī* s. d., 21 × 15), contenant, entre autres, رسالة من شرح الجفر للشهرافي (fol. 1v-36v), les commentaires de Qunawī (36v-58r) et de Maqqarī (68r-86v), on lit (fol. 1r) : الشجرة النعانية لابن العربي. On lui attribue d'autres écrits de ḡafr (cf. OSMAN YAHIA, *op. cit.*, I, 260, n° 159a-165; à 159a, ajouter *Is. Saib Sincer* I, 3386, 75 fol., *nashī* de 1313, 21 × 27, et *ib.* 1934, non fol., *nashī*, 20,5 × 13,5; etc.). Sur le fol. 1 de *K. al-ḡafr al-ḡāmi*, Saray, Revan 1741, fol. 1-76v, *nashī* de 1097 h., on lit, entre autres, كتاب التسهيل المتن لسيد محيي الدين العربي.

1. Le ms. de l'Université d'Istanbul A 109 contient un commentaire d'*aš-Šağara an-nu'māniyya*, intitulé *ad-Durra al-fāḥira* et attribué à MUḤYĪD-DĪN ABŪ L-'ABBĀS AL-BŪNĪ (622/1225). C'est une belle copie de 79 fol., *nashī* s. d., 23 × 14,5.

2. Le colophon précise que cette copie fut faite à Baṣra par Ibn al-Molla en 36 h. l. Comp. *Univ. Kütüph.* A 1205, 45 fol., beau *nashī* 19 × 11 : شرح دائرة الشجرة. Sur l'attribution à Ibn al-'Arabī d'écrits apocalyptiques, cf. R. HARTMANN, *Eine arabische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit. Ein Beitrag zur ḡafr-Literatur*, in *Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, 1924, pp. 89-116, qui étudie un passage de *Muḥāḍarāt al-abrār wa-musāmārāt al-aḥyār* (éd. du Caire, 1324/1906, I, 197 sqq.) relatif à la « dévastation de la terre à la fin des temps; cf. également *Ṣayḥat al-bām*, poème apocalyptique qui lui est attribué (cf. O. YAHIA, *op. cit.*, II, 473, n° 708).

94r-140r), précédé de *Risâlat al-burhân fî 'alâmât Mahdî dhîr az-zamân* (fol. 1-92v) de 'ALÎ B. HUSÂM AD-DÎN, connu sous le nom d'AL-MUTTAQÎ (m. 975-77/1567-69).

Mais il a dû être remanié par la suite et adapté, d'abord, à l'Égypte⁽¹⁾, ensuite, à l'Empire ottoman, sous l'autorité d'Ibn al-'Arabî, par son disciple Şadr ad-Dîn al-Qunawî⁽²⁾, probablement sur le modèle du traité de KINDÎ, intitulé *Risâla fî mulk al-'Arab wa-kammiyyâtihî*⁽³⁾ ou *Tâli' millat al-'Arab*, utilisé, avec Bistâmî et Ibn al-'Arabî, dans un traité anonyme de *ğâfr* du Fonds Is. Saib Sincer (I, 1211, non fol., *nashî* illustré, 19 × 14 × 1).

Cette première tendance du *ğâfr* apocalyptique n'a, cependant, pas eu le même développement que la seconde tendance basée davantage sur les propriétés magiques et talismaniques des lettres et des noms.

Hurûf

Deux auteurs se sont illustrés dans ce domaine :

KAMÂL AD-DÎN ABÛ SÂLIM MUHAMMAD B. TALHA (m. 652/1254) et 'ABD AR-RAHMÂN B. MUH. AL-BISTÂMÎ (m. 858/1454). Le premier est l'auteur d'un *K. al-ğâfr al-ğâmî* qui prétend contenir les paroles de 'Alî b. Abî Tâlib ; le second est le commentateur et l'ordonnateur du premier sous le titre de *Miftâh al-ğâfr al-ğâmî wa-miṣbâḥ an-nûr al-lâmî* ou *ad-Durr al-munazzam fî s-sirr al-a'zam*. L'œuvre du premier, qui devait appartenir à la première tendance du *ğâfr*, fut noyée dans celle du second, qui était *hurûfî* et qui lui donna une nouvelle présentation et l'agrément de tableaux et d'illustrations. Les témoins manuscrits portent les noms de l'un ou de l'autre ou des deux à la fois, mais aucun de ceux que nous avons pu voir ne nous a paru représenter

1. Cf. *Nuruosmaniye* 2819, 82 fol., 21 × 16, daté de 1111 h., et *Saray, Revan* (cf. *supra*, 226, n. 3). Comp. *an-Nuġûm az-zâhira fî ḥawâdiṯ Miṣr wa-l-Qâhira* de MUŞTAFÂ B. AS-SULTÂN AHMAD HÂN, *Univ. Kütüph. A* 6257, fol. 26v-34r ; *nashî* récent, 22 × 14.

2. Noter l'absence de cet écrit du *Fihrist* et de l'*Iğâza*, deux listes dressées par Ibn al-'Arabî lui-même de ses écrits (cf. O. YAHIA, *op. cit.*, I, 44 sqq. et 51 sqq.).

3. Sur cet écrit, cf. GAL, S I, 374, V, 7. Appartiennent au même courant d'idées la *risâla* intitulée *Dikr ḥawâdiṯ az-zamân al-munba'îḥa min ta'fîrât al-iqtirân wa-ḥarakât al-aflâk fî d-dawarân* (sur les événements de l'époque ottomane), de Bayezit, *Umûmî* 4609, 50 fol., *nashî* s. d., 20 × 12, et les prédictions sur Âl 'Ulmân de HUSAYN B. ĞAMÂL du fonds Is. Saib. Sincer I, 518, non fol., *nashî* s. d., 20 × 12 × 1.

l'œuvre primitive d'Ibn Talha ; pourtant, Bistâmî dit n'en être que le copiste⁽⁴⁾.

Bistâmî laissa divers écrits sur le *ğâfr*, dont un recueil de cinq opuscules contenant des prophéties et des *malâḥim*⁽⁵⁾. Mais son œuvre la plus importante, après son encyclopédie intitulée *al-Fawâ'id al-miskiyya fî l-fawâ'id al-makkiyya*⁽⁶⁾, où il dresse l'inventaire d'une centaine de sciences parmi lesquelles les techniques ésotériques occupent une bonne place, reste *Şams al-âfâq fî 'ilm al-hurûf wa-l-awfâq*⁽⁷⁾.

1. Cf. *Köprülü* 926, 91 fol., beau *nashî* s. d., 25,5 × 17 (belles planches, 74v-83v) ; *incipit* : ... قال الشيخ الامام كمال الدين ابو سالم محمد بن طلحة ... *explicit* : قال الفقير ... عبد الرحمن ... البسطامي ... نقلت هذا (titre sur la couverture) الكتاب الموسوم بفتح الجفر الجامع ومصباح النور اللامع الدر . Cf. fol. 2v, où le titre est : المنظم في السر الاعظم. Voici quelques autres mss. : *Süleymaniye, Hafid Ef.* 204 55 fol., *ta'liq* de 899 h., 17 × 13 ; AS 2818, 93 fol., *nashî* de 941 h., 30 × 21 (place en blanc *in textu* pour les illustrations ; planches représentant des concepts mystiques : fol. 77v-86v) ; AS 2813, 135 fol., *nashî* de 962 h. (moins beau que le précédent, mais riche en illustrations), 26 × 17 ; *Saray, Revan* 1752, 102 fol., beau *nashî* de 939 h., fait sur une copie de 932 (pl. fol. 90v-99v) ; *Saray, Ah. III*, 3507, 97 fol., *nashî* s. d. 30 × 20 ; *Bayezit, Velüddin Ef.* 2295, 87 fol., 27 × 19, *nashî* s. d. (pl. 1v-12v) ; *Manisa, Genel* 1442, 95 fol., *nashî* de 979, 17 × 13 ; etc. Il en existe des exemplaires dans la plupart des fonds de mss.

2. Cf. *Manisa, Genel* 1443, 76 fol., *ta'liq* (et *nashî* à la fin) s.d., 26 × 16 :

كتاب فيه خمس رسائل معتبرة في علم الجفر بخط الفاضل العالم العلامة الشيخ عبد الرحمن الحنفي البسطامي المستوطن بمدينة بروسا .

3. C'est en 844/1440, à l'âge de 62 ans, que Bistâmî acheva la composition de cette œuvre, commencée en 795/1392, selon H. Selim Ağa 539 (146 fol., *nashî* s. d., 24,5 × 17), *Saray, Hazine* 274 (192 fol., *nashî* s. d., 20 × 12), *Hamidiye* 688 (227 fol., beau *nashî*, s. d., 24 × 15), *Halel Ef.* 255 (82 fol., *ta'liq*, 24,5 × 17 ; copie faite à Malatya en 955 h.), *Esat Ef.* 1612 (178 fol., *nashî* de 988 h., 22,2 × 14,1), *Atif Ef.* 1474 (232 fol., *nashî* s. d., 23 × 17, s. d.), etc. Cf., cependant, *Atif Ef.* 1539 (131 fol., beau *nashî*, 24 × 17) qui est daté de 831 h. !

4. Cf. *Millet, Hekim Oğlu* 533, 151 fol., dont 1-23v ; *nashî* d'une main qui aurait comblé une lacune, et 24r-151v : autographe, *ta'liq fârsî*, 25 × 17. Colophon :

وكان اكمل هذه الحديقة الزاهرة والحقيقة الباهرة في اواخر ربيع الاخر لسنة ست وعشرين وثلاثمائة على يد مؤلفها ... عبد الرحمن ... البسطامي . Suit une *igâza* accordée à Şihâb ad-Dîn Aḥ. b. as-Sayyid Burhân ad-Dîn... 'Alâ' ad-Dîn al-Husaynî as-Şâfi'î at-Tirmidî, datée de 837 h.

Dans une longue introduction (AS 2807, fol. 1-48^r), l'auteur donne ses sources, nombreuses et riches, et une classification des sciences. Puis il passe à l'analyse détaillée des propriétés des lettres de l'alphabet, l'une après l'autre, partagées, entre les quatre éléments, en lettres aériennes, pyriques, terriennes et aquatiques⁽¹⁾. Compte tenu de leur nature fondamentale et astrale et de leur valeur numérique — le jumelage des deux constituant les *awfâq* —, les lettres permettent de parvenir à des connaissances ésotériques inaccessibles par toute autre voie ; elles suppléent en quelque sorte à la révélation en faisant éclater devant les yeux étonnés du mystique les salutaires lumières du *kašf*, « dévoilement des vérités divines », et du *'idrâk al-gayb*, « la perception des événements cachés », dans le passé, le présent et le futur.

Si l'œuvre de Bistâmî est tributaire du *ğâfr* prophétique et apocalyptique d'Ibn Ṭalḥa, sa doctrine des *hurûf* et des *awfâq* doit ses fondements à un contemporain de ce dernier, le grand spécialiste des sciences secrètes, MUḤYĪ D-DĪN ABŪ L-ABBÂS AL-BŪNÎ (m. 622/1225)⁽²⁾, dont l'œuvre couvre tous les aspects de l'onomatomancie musulmane.

Dans son œuvre encyclopédique sur les sciences secrètes, intitulée *Šams al-ma'ârif wa-lağd'if al-'awârif*, al-Bûnî réalisa la synthèse de tout ce qui était connu à son époque en matière de *hurûf*, *asmâ'* et *talâsim*. La plupart des autres écrits, inscrits sous son nom, paraissent être des monographies extraites, avec plus ou moins de fidélité, de sa grande œuvre à laquelle la mort ne lui permit pas de donner une forme définitive. Elle nous est en effet parvenue sous diverses formes, trois au moins, les unes plus longues que les autres. Il faudrait une longue étude critique des témoins manuscrits les plus anciens et une analyse détaillée de leur contenu, pour pouvoir déterminer le noyau primitif de l'œuvre et les additions et amplifications qu'elle subit du vivant de l'auteur et après sa mort. Mais une telle entreprise dépasse le cadre de ce travail ; contentons-nous de constater que le plus ancien manuscrit que nous ayons vu, fait, si le colophon est authentique, du vivant même

Le ms. AS 2807, fol. 1-260^r (le 1^{er} fol. manque), *nashî* abondamment illustré, fut transcrit, en 841 h., sur une copie faite par Muḥ. b. Murâd al-Mağlûbî qui dit l'avoir lue devant l'auteur, le mardi 25 Ġumâda II 836, au Caire à la Madrasa d'al-Malik al-Mu'ayyad.

1. Comp. *K. fî 'ilm al-hurûf li-Asfâros ar-Râmî* (Univ. Kütüph. A 132, fol. 2^v-9^r, *nashî* s. d., 21 × 15 ; 1^{er} traité d'une *mağmû'a fî l-hurûf* de 264 fol.), où les lettres sont divisées en *ténébreuses*, *lumineuses*, *célestes* et *terrestres*.

2. Date incertaine (cf. ROSENTHAL, in *The Muqaddimah*, III, 172, n. 807).

de l'auteur, en 618 h., ne comporte que 60 *folios*⁽¹⁾. Le ms. d'AS 2799, beau *ta'liq*, abondamment illustré, daté de 861 h. (25,5 × 17), ne comprend que 45 *folios*, et le même fonds possède six autres copies d'ampleur moyenne⁽²⁾, dont l'une porte sur la page de garde la mention suivante : « *K. šams al-ma'ârif* dont il n'existe aucun autre semblable ; car cette copie n'est pas celle qui se trouve entre les mains des gens ; elle contient des notes et additions complémentaires de Bûnî »⁽³⁾. La grande recension varie entre 300 et 500 *folios*⁽⁴⁾.

Les autres écrits de Bûnî présentent également des variations importantes quant au volume et quant au titre ; ils ont trait à des questions particulières sur lesquelles l'essentiel est généralement dit dans *Šams al-ma'ârif al-kubrâ* ; ce qui pourrait signifier, s'il nous était possible de le vérifier point par point, que l'amplification de ce dernier serait due à son absorption des *opera minora*, un peu à la manière du *K. al-futûḥât* d'IBN AL-ARABÎ. Parmi ses écrits,

1. Cf. Manisa, *Genel* 1445, 21 × 13 ; il est vrai qu'il est écrit en *ta'liq*, lequel prend généralement moins de place que le *nashî* ; cependant, en comparant rapidement cet exemplaire aux cinq autres que ce fonds possède : 1446, 1448 (tardif), 1449 (récent ; le début manque), 1450 (choix), 3347 (imprimé), nous avons eu l'impression d'être en face de la recension la plus brève de l'écrit.

2. AS 2800, 71 fol., 25 × 18, *nashî* s. d. (avec des feuilles brûlées par l'encre) ; AS 2804, 98 fol., 20,5 × 15, *nashî* médiocre ; AS 2801, fol. 1-108^v, *nashî* s. d. ; AS 2805, 110 fol., 17,5 × 14, *nashî* médiocre s. d. ; AS 2806, 126 fol., 18 × 13, *nashî* de 849 h. ; cf. également Bursa, *Ulucami* 949, 72 fol., 22 × 13, *ta'liq* de 932 h. ; *ib.* 948, 218 fol., 29 × 20 × 4, gros *nashî* s. d. ; *Süleymaniye*, H. *Selim Ağa* 529, 92 fol., 29 × 19, *nashî* médiocre ; Univ. Kütüph. A 1918, 94 fol., 23 × 17, mauvais *nashî* de 1198 h. ; *ib.* A 6282, 135 fol., 20 × 13, *nashî* s. d. ; *ib.* A 4430, 188 fol., 17 × 12,5 beau *nashî* ; *Saray*, E. *Hazinesi* 1118, 161 fol., 11, 5 × 17, 5, *nashî* s. d., 15 11. ; *Selim Ağa*, *Kemankeş* E. H., 179 pages, 20 × 14, *nashî* s. d.

3. AS 2802, 75 fol., 24 × 16, *nashî* médiocre.

4. Cf. *Hamidiye*, 676 (343 fol., *nashî* s. d., 23 × 21), 676^{bis} (395 fol., 21 × 16, *nashî* de 1171), 677 (379 fol., 20,5 × 15, *nashî* s. d.) ; Univ. Kütüph. A 6240 (302 fol., 13 × 18, *nashî* de 1122 h.) ; *Saray*, Ah. III, 1554 (299 fol., 29,5 × 18, *nashî* s. d.), 1761 (382 fol., 30,5 × 21, *nashî* du XII^e s.) ; H. *Selim Ağa* 528 (313 fol., 30 × 18, beau *nashî* de 1140) ; *Fatih* 2717 (411 fol., 30 × 20, *nashî* récent) ; Millet,

Feyzullah 1303 (322 fol., 29 × 21, beau *nashî* : النصف الاول من شمس المعارف الكبرى للبوني 1304 (273 fol., 30 × 20,5, même main, daté de 1055 : (النصف الثاني) ; Ankara, Is. *Saib Sincer* I, 822 (479 fol., 31 × 21, *nashî* du XII^e s.) ; Konya, *Müzesi Kütüph.* 2920 (444 pages, 27, 5 × 19 : 2^e partie, cf. 21 sqq. ; la fin manque) ; etc.

mentionnons le *K. al-uṣūl wa d-dawābiṭ* ⁽¹⁾, qui est une sorte d'introduction aux sciences secrètes, *K. laḥā'if al-iṣārāt* [Manisa : *fi asrār al-ḥurūf al-awwalīyyāt* ; Saray : *fi 'ilm al-ḥurūf*] ⁽²⁾, *K. al-ta'liqa* ⁽³⁾, qui semble n'être qu'une des recensions du *Šams al-ma'ārif*, *K. šarḥ sawāqit al-fātiḥa aš-šarīfa* (c'est-à-dire *ṭ, ḡ, ḥ, z, š, z, f*) *wa-ḡalḡalūtiyya al-kubrā wa-ma'rīfat al-kawākib as-sayyāra wa-l-burūḡ* ⁽⁴⁾, *Qabas al-anwār* ⁽⁵⁾, *al-Luma' an-nūrāniyya* ⁽⁶⁾, sur le Nom sublime, et *K. jawā'id al-aḥruf* ⁽⁷⁾. Nous citerons plus loin son traité sur les Beaux Noms ⁽⁸⁾.

1. Cf. *Univ. Kütüph.* A 6298, fol. 1-57^v, *nashī* s. d. ; *Millet Carullah* 1531, 43 fol., 20,5 × 14,5, *nashī* médiocre, s. d. ; colophon : انتهى الكلام في هذا

الكتاب في الحجب السبعة السليمانية على سبيل الاختصار ... Ankara, *Is. Saib. Sincer* I, 802, non fol., écriture imitant le *kāfi*, daté de 1303 h., 22 × 17 × 15.

2. Cf. *Halet Ef.* 763, 114 fol., *ta'liq*, date illisible, assez ancien, 18 × 14 ; Manisa, *Genel* 1447, non fol., bonne copie d'Égypte, *nashī* s. d., 26 × 18 ; Saray, *Ah. III*, 1601 (anonyme), 40 fol., *nashī* tardif, 26 × 17.

3. Cf. *Millet, Carullah* 1532, 116 fol., *nashī* s. d., 17,5 × 13 ; Konya, *Müzesi Kütüph.* 5333, fol. 1-178^v, *nashī* abondamment illustré de 833 h.

4. *Bağdattı Vehbi* 928, 84 fol., 25 × 16, gros *nashī* ancien (tableaux *in textu*).

5. Bursa, *Ulucami* 951, 1, non fol., *nashī* s. d. ; comp. le traité de *ḥawāṣṣ*, portant le même titre, de NADRUṢI, écrit en 876/1384 (ms. du Caire 4470 ; cf. *GAL* II, 252, S II, 326).

6. *Fatih* 2803, 45 fol., *nashī* s. d., 20,2 × 13 ; *Hamidiye* 189, fol. 95^v-130^v, *nashī* de 1041, 27 × 14 ; *Univ. Kütüph.* A 5671, 40 fol., 20 × 15, *nashī* s. d. ; Manisa, *Genel* 1502, 80 fol. (incomplet), *nashī* récent, 17 × 12 (en persan). Le commentaire de ce traité (cf. *Bağdattı Vehbi* 930, 47 fol., *nashī*, 25 × 17) par ABŪ 'ABDALLĀH MUḤ. ZAYN AD-DĪN ... AL-BIṢṬĀMĪ, s'intitule : كتاب العجالة في حل الانباط ; المعروفة بجمع (!) ابي العباس احمد كتاب العجالة في شرح الاسماء العشرة المشهورة ; mais un autre titre, ajouté par une main tardive, précise : الرحمن البسطامي في خواص اسماء الله الحسنى لابي العباس البوني تاليف الشيخ عبد الرحمن البسطامي.

7. *Univ. Kütüph.* A 6284, 50 fol., *nashī* récent, 19 × 15 ; comp. *Atif Ef.* 1541, 106 fol. (les cinq derniers d'une main tardive), 20, 5 × 15 intitulé : هذا كتاب الفوائد والصلوات (!) والعوايد يشتمل على مائة فائدة لبوني شهاب الدين احمد المولود سنة ٨٩٨ هـ ! Cet écrit traite des *asmā', awfāq, 'azādim...*

8. Sa *risāla* mystique, intitulée *Mawāqif al-ḡāyāt* se trouve à Bayezit, *Veliūd-din Ef.* 1821 (*maḡmū'a' taṣawwuf*), 7, fol. 31^r-56^v, *nashī* s. d., 23 × 13, et à Manisa, *Genel* 1113, non fol., *nashī* de 939-40 h., 21,5 × 15. Autres écrits dans une *maḡmū'a* de ses écrits : *Lāleli* 1594, 116 fol. (à l'origine, 213 fol.), *nashī* s. d., 17,5 × 13.

Les prédécesseurs de Būnī dans le *'ilm al-ḥurūf* sont, d'abord, des apocryphes portant des noms célèbres : À part la *ḥāfiya* du Ps.-Platon (*supra*, p. 224) et l'opuscule sur le *'ilm al-ḥurūf* d'Astūros ar-Rūmī (*supra*, p. 230, n. 1), on nomme ARISTOTE et PTOLÉMÉE. Le premier aurait écrit un *Kanz al-muḡramīn fi asrār al-ḥurūf wa-sti'māliḥā fi l-umūr wal-ḥāḡāt* ⁽¹⁾ ; la source de ces spéculations doit être recherchée dans le dixième chapitre du *K. as-siyāsa fi tadbīr ar-riyāsa*, connu sous le nom de *Sirr al-asrār* ou *al-Maḡdālāt al-'aṣr*, attribué à Aristote et dont la traduction aurait été faite, au début du III^e/IX^e siècle, par Ibn al-Biṭrīq et Aḥmad al-Yamanī ⁽²⁾. Le second aurait écrit le *K. al-kanz al-a'zam* ⁽³⁾, traitant des lettres et de leurs propriétés, qui doit émaner de son traité astrologique, le *Tetrabiblon* (*K. al-arba'a*), traduit par al-Biṭrīq sous al-Manṣūr (137/754-159/775) ⁽⁴⁾, et du *Karpos* ou *Centiloquium* (*K. al-ṭamara*) qui lui est faussement attribué ⁽⁵⁾ et qui forme, chez les Arabes, un cinquième livre ⁽⁶⁾. Ces deux écrits furent à la base de la divination astrologique en Islam.

1. Cf. *Univ. Kütüph.* A 132 (*maḡmū'a* sur les *ḥurūf*), fol. 45^r-47^v, *nashī* de 1093 h., 21 × 15 ; *Süleyminye, Haçı Beşir Ağa* 659, fol. 96^r-103^r, *ta'liq* de 1117 h., 21, 5 + 15. Comp. le même titre ap. Ibn Sīnā (cf. *GAL* S I, 828, 106). Comp. aussi *Risala' al-ḥurūf*, ms. Leyde, cité ap. 'ABDARRAḤMĀN BADAŪI, *Maḡdālāt Arisṭū fi l-'arabiyya*, Le Caire 1959, p. 36.

2. Cf. *GAL* S I, 364. Ce X^e chapitre est intitulé : في علوم الخاصية من علم الطلسمات واسرار النجوم واستمالة النفوس وخواص الاحجار والنبات (c'est-à-dire dans la conduite des rois et leur gouvernement, puisque c'est cela l'objet de tout le traité). Cf. *Univ. Kütüph.* A 372, 33 fol., *ta'liq* de 1225 h., 23 × 12, et 775, 50 fol., *nashī* de 1162, 22, 5 × 15. Il existe de nombreux mss. de cet écrit et de nombreux extraits. Il fut édité par 'ABDARRAḤMĀN BADAŪI, au Caire en 1954, in *Fontes graecae doctrinarum politicarum Islamicarum* I, 67-171 (cf. introd. pp. 32-75, où on trouvera une étude des mss. et des trad. de cet écrit ; id., *Maḡdālāt Arisṭū fi l-'arabiyya*, 31 sq.) ; trad. angl. par Ismā'il 'Alī et A. S. Fulton, dans le vol. V des œuvres de Roger Bacon, éd. R. Steele, Oxford 1920.

3. Cf. *Univ. Kütüph.* A 132, fol. 142^v-145^v (*nashī* de 1039 h., 21 × 15).

4. Cf. NALLINO, *Raccolta*, V, 461 ; *infra*, p. 410. Sur cet écrit, cf. F. BOLL, *Studien über Cl. Ptolemäus*, in *Jahrbücher für classische Philologie*, Suppl. 21, Leipzig 1894, p. 111 sqq.

5. Cf. BOLL, *op. cit.*, 180 sq.

6. Cf. *K. al-arba'a*, in *Univ. Kütüph.* A 6141, 36 fol., *nashī* s. d., 18 × 12 ; *Αποτελεσματικά*, éd. F. Boll (†) et A.E. Boer, in *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, vol. III, 1 (*Bibl. Teubneriana*), Leipzig 1940 ; trad. angl. de J. M. Ashmand, *Ptolemy's Tetrabiblos or Quadripartite being five books on the influence of*

Conçues très tôt comme « une matérialisation de la Parole divine » (1), les lettres de l'alphabet ont eu, dans la spéculation ésotérique musulmane, une place de choix, grâce à l'intérêt dont elles furent l'objet de la part d'un grand nombre de penseurs de marque.

Al-asmâ' al-ḥusnā

Si nous rencontrons peu de traités authentiques, portant uniquement sur les *ḥurūf*, d'avant la fin du VI^e/XII^e siècle (2), nous nous trouvons, par contre, en face d'une riche production relative aux Beaux Noms divins (*al-asmâ' al-ḥusnā* : Cor. 7,180), essentiellement basée sur les principes du 'ilm al-ḥurūf.

Issue de la lutte contre les Mu'tazilites, déniaient à Dieu tous noms

the stars newly translated into English from the Greek paraphrase of Proclus with notes... followed by the Centiloquy, Londres 1822, 272 p. ; K. al-Ṭamara, in AS 2695, 42 fol., nashī de 669 h., 17 × 12, avec trad. persane et commentaire de Naṣīr ad-

Dīn al-Ṭāstī (m. 672/1274); colophon : تم كتاب الشجرة المسماة بالرومية انطرومطا (= ἐκατόν ἑξήματα) ومعناه الباية كلمة والله اعلم بالصواب تحريراً في حجة ١١٩٦ هـ ; Bursa, Haraççioğlu 1183, 48 fol., 17,2 × 14, nashī du IX^e s.h. (?).

1. Cf. L. MASSIGNON, *La passion d'Al-Hallaj*, Paris 1922, 589 sqq.

2. De l'époque de Būnī, on peut signaler AL-BALAWI (m. 604/1207) dans son encyclopédie intitulée *Alif Bā'* (2 vol., Le Caire 1287 h.), où il dresse l'inventaire des sciences de son époque ; AL-ĞAWBARI (début du VII^e/XIII^e s.), spécialiste des *ḥiyāl*, K. kanz al-'asğad fī asrār ḥurūf abğad, ms. Bayezit, Veliüddin Ef. 2294, 5, fol. 87^r-116^v; trois écrits sur les *ḥurūf* d'IBN AL-'ARABI (m. 638/1240) : cf. O. YAHIA, op. cit., I, 315, n° 397 ; II, 349, n° 384 ; 382, n° 462. Signalons encore, avant Bisṭāmī, IBN AL-ḤAĞĞĀ AT-TILIMSĀNĪ (m. 737/1336), *Šumās al-anwār wa-kunūz al-asrār*, éd. plusieurs fois au Caire (cf. GAL II, 83, S II, 95), et, après Bisṭāmī, IBN KAMĀL P. (m. 950/1533), *Šarḥ al-mī'tn*

(cf. Saray, Ah. III, 1609, 3, fol. 64-123^v, nashī, 19,5 × 13 ; colophon : وافق الفراغ

من جمع هذه الاوراق وتاليفها في ... سنة خمس وثانين وتسعماية (!)

et IBN FAHD AL-AHLĀTĪ (m. 954/1547), *as-Sirr al-makṭūm min nald'iğ al-'ulūm*, Saray, Ah. III, 1609, fol. 167^r-185^v. La dernière grande synthèse est due au soudanais Muḥ. b. Muḥ. al-FULĀNĪ (m. 1154/1741) qui laissa deux écrits sur le sujet : *Bahğat al-āfāq wa-iğāz al-labs wa-l-iğlāq fī 'ilm al-ḥurūf wa-l-aufāq* (mss. du Caire 4435 et 7562) et *ad-Durr al-manẓūm wa-ḥulāṣat as-sirr al-makṭūm* (Hamidiye 841, 316 fol., nashī s. d., 21 × 16). De date indéterminée sont : *Ḥāfiyat al-qamar fī l-'amal bi-l-ḥurūf al-ḥamāniyat wa-'isrāna ḥarf* d'ABŪ L-ḤASAN AN-NAṢĪBĪNĪ (*Bağdatlī Vehbi* 927, fol. 1-27^v, beau nashī, 24 + 18 ; Saray, Ah. III, 1609, fol. 161^v-166^v) et K. *fard'id ad-durar* d'ABŪ ṬĀLIB AL-QAZWĪNĪ (*Bağdatlī Vehbi* 932, copie récente dans un cahier de 42 pages).

et attributs quelque peu anthropomorphistes, cette littérature émanait primitivement de l'École aṣ'arite qui, maintenant à Dieu les multiples attributs qui lui sont donnés dans le Coran et la Tradition, s'évertua à en faire l'élément fondamental de la théodicée musulmane, conformément à l'esprit sémitique qui entrevit toujours la divinité à travers le voile de ses attributs.

Déjà AL-AṢ'ARĪ (m. 324/935) aurait écrit un *Šarḥ al-asmâ' al-ḥusnā* (1) ; mais c'est à deux adeptes de son École que l'on doit les premiers écrits importants et authentiques sur les noms et attributs divins. Le premier, ABŪ BAKR AḤMAD B. AL-ḤUSAYN AL-BAYHAQĪ (m. 458/1066), écrivit un K. *asmâ' Allāh wa-ṣifātih* (2), réunissant et commentant « les noms et les épithètes que confirment le Livre de Dieu ou la Tradition de l'Envoyé de Dieu ou le consensus des anciens de cette communauté avant les dissensions et l'apparition des sectes » (fol. 1^v). Le second, ABŪ L-QĀSIM 'ABD AL-KARĪM B. HAWĀZIN AL-QUṢAYRĪ (m. 465/1072), auteur d'une célèbre épître sur la mystique (3), écrivit un *Šarḥ al-asmâ' al-ḥusnā* (4), où l'accent est mis sur leur utilisation dans la prière. FAḤR AD-DĪN AR-RĀZĪ (m. 606/1209), auteur lui-même d'un écrit du genre que nous verrons plus loin, en choisit des extraits sous le titre de K. *al-muḥtār min šarḥ asmâ' Allāh al-ḥusnā* (5).

1. Cf. Univ. Kütüphan. A 4138, fol. 121^v-198^v, nashī de 1085 h., 20 × 15.

2. Cf. Bayezit, Umūmī 1370, 285 fol., bon nashī de 624 h., 25 × 17 ; éd. à Allāhbād en 1313 h.

3. Dont il existe une copie autographe (?) à Amasya (867, 1, 240 fol., nashī ancien, 26 × 13,5), intitulée K. *ar-risāla ilā ṣ-ṣāfiyya*. Colophon : كتاب الرسالة الى الصوفية وقد نجز لنا املا هذه الرسالة في اوائل سنة ثمان وثلثين ... واربعة مائة ; cf. Konya, Yusuf Ağa 5466, 228 fol. (incomplet), 25 × 16, nashī ancien, probablement du VI^e s. h.

4. Cf. Ragip P., Yahya Tevfik 180, 164^v fol., nashī de 641 h., 16 × 11 ; Yenikami 705, 2, fol. 22^v-130^v, nashī de 865 h., 26,5 × 18 ; Laleli 1553, fol. 1-124^v, nashī de 1044 h., 20 × 15 (titre : K. *al-taḥbīr fī šarḥ asmâ' al-laṭīf al-ḥabīr*) ; Hamidiye 705, 193 fol., nashī s. d., 25,6 × 17, 5 (titre : *al-Maṣṣad al-asnā fī šarḥ asmâ' Allāh al-ḥusnā*). On lui attribue également *Istifādāt al-murādāt fī asmâ' Allāh ta'ālā 'alā wağh al-ḥāṣṣ* (cf. GAL I, 432, S I, 772, 4).

5. Cf. Univ. Kütüphan. A 4499, 70 fol., 16 × 12, nashī s. d. (sur le fol. 70^v, on trouve deux listes, indépendantes de l'œuvre, contenant les noms et attributs de Mahomet : 90, dans l'une, et 14, dans l'autre, dont 3 seulement figurent dans la première) ; A 5606, 80 fol., 20 × 14, ta'tiq s. d. ; A 5607, 112 fol., nashī de 983 h., 20 × 15 ; A 4138, fol. 15^v-119^v, nashī de 1085 h., 20 × 15 ; Manisa, Genel 854, 1, non fol., nashī s. d., 18 × 14.

Après Bayhaqî et Quşayrî, théologiens, commentateurs, mystiques et spécialistes de sciences secrètes s'emparèrent de ce thème, auquel ils ont donné des dimensions illimitées. Leurs noms constituent, à eux seuls, une preuve de l'importance du sujet ; nous en donnerons une liste qui n'a nullement la prétention d'être complète ; son but est purement démonstratif, puisqu'il nous est impossible ici de caractériser l'apport de chacune des œuvres qu'elle mentionne.

AL-ĞAZZÂLÎ (m. 505/1111), dans *al-Maqşad al-asnâ fî şarh asmâ' Allâh ta'âlâ al-ħusnâ* ⁽¹⁾, fit un commentaire théologique des quatre-vingt-dix-neuf Noms divins. On lui attribue encore un *Şarh ğannat al-asmâ'*, commentaire sur un poème attribué à 'Alî b. Abî Tâlib sur les *ħurûf*, où domine l'exploitation des Noms divins à des fins ésotériques ⁽²⁾.

ABÛ L-ĤAKAM 'ABD AS-SALÂM B. 'ABD AR-RAĤMÂN connu sous le nom d'IBN BARRAĠÂN AL-IŞBÎLÎ (m. 536/1141), consacra à ce sujet le plus long traité qui existe, intitulé *K. şarh asmâ' Allâh al-ħusnâ* ⁽³⁾.

À ŞIHÂB AD-DÎN AS-SUHRAWARDÎ (m. 587/1191) est attribué un *Şarh asmâ' ħusnâ* diversement intitulé : *al-Arba'ûna ism^{an} al-Idrîsiyya*,

1. Il en existe de nombreux mss. ; nous avons examiné, entre autres, *Fatîh* 2654, 126 fol., beau *nashî* de 849 h., 18 × 12 ; *Saray*, Ah. III, 98 fol., beau *nashî* de 914 h., 25 × 17,5 ; *Ragîp P.* 1451, 1, fol. 1-57, *nashî* s. d., belle copie, 28 × 17 ; 663, fol. 1-46^r, *nashî* de 1129 h. ; *Univ. Kûtûph.* A 2664, fol. 1-17^r, *ta'ltiq fârsî*, 16 × 9,5 ; 5608, 214 fol., *nashî* s. d., 20 × 14,5 ; *Atîf Ef* 1530, 38 fol., *ta'ltiq* de 919 h. (Damas), 21,5 × 15 ; 1531, 63 fol., *nashî* s. d., 21 × 16 ; etc. Éd. au Caire en 1324 h. (al-Maṭba'a al-'Amira).

2. Cf. *Univ. Kûtûph.* A 194, fol. 1-15^r (*nashî* s. d., 21 × 15) ; A 5663, fol. 1-23^r (*nashî* de 1130 de 1130 h., 20 × 14,5) — les fol. 23^v et 24^r contiennent : ل

جاء في الاسم الذي في سورة يس d'IBN AL-'ARABÎ — ; *Saray*, *Hazine* 298,

42 fol. (beau *nashî*, s. d., 20 × 13). On trouve le même ouvrage sous le titre de *K. al-ġawdhîr ĥawt f-ġamân dawâ'ir min kalâm amr al-mu'mînîn 'Alî b. Abî Tâlib* dans *Univ. Kûtûph.* A 109 (18 fol., *ta'ltiq* s. d., 16 × 9,5) ; A 3653 (fol. 48^v-58^v, *nashî* s. d., 21 × 14) ; A 5646 (39 fol., *nashî* s. d., 21 × 15).

3. *Saray*, Ah. III, 1495, 256 fol., *nashî* de 595 h., 25 × 16, 5 ; *Şehîd Ali P.* 426, 221 fol., *nashî* de 598, 23 × 15 ; AS 1869, 341 fol., *nashî* décoloré du VII^e s. h. (colophon difficile à lire), 25 × 17 ; *Atîf Ef.* 1525, 229 fol., *nashî* de 709 h., 30 × 21 ; *Saray*, Ah. III, 1591, 349 fol., *nashî* de 728 h., 25,5 × 19 ; *Esat Ef.* 501, 1 233 fol., *nashî* de 773 h., 26 × 18, « confronté avec l'original » (titre : *K. 'ilm al-ħudâ wa-asrâr al-ihtidâ fî fahm sulûk ma'nâ asmâ' Allâh al-ħusnâ*) ; *Lâleli* 1551, 198 fol., *nashî* de 933 h., 25 × 18 ; Konya, *Yâsuf Ağa* 4744, 234 fol. (I), 4745, 182 fol. (II) et 4746, 729 pages (III), *nashî* ancien, 21 × 17.

Şarh al-asmâ' al-arba'in, *Şarh al-asmâ' al-'azîma* ⁽¹⁾, et traitant de l'efficacité des Noms divins.

Dans un exposé concis et bien nourri, le grand FAĤR AD-DÎN AR-RÂZÎ (m. 606/1209) fit le point de ce qui avait été acquis dans ce domaine. En effet, son *K. lawâmi' al-bayyinât fî şarh al-asmâ' wa ş-şifât* ⁽²⁾ commence par une introduction en dix chapitres où l'auteur définit le nom lexicographiquement et théologiquement ; puis, il examine le *ħadîth* relatif aux Beaux Noms, repris au début de tous ces traités. Ensuite, il passe à l'étude des quatre-vingt-dix-neuf Noms. En plus des extraits qu'il fit de l'œuvre de Quşayrî dont il a été question plus haut, on lui attribue un *K. as-sirr al-maktûm fî fayy al-ħarf al-marqûm* ⁽³⁾, où l'aspect théologique cède la place à l'aspect ésotérique et astrologique qui apparaît aussi dans les *Lawâmi' al-bayyinât*.

C'est cet aspect que va développer ABÛ L-'ABBÂS AL-BÛNÎ (m. 627/1225), dont l'œuvre entière est consacrée à l'exploitation du mystérieux pouvoir des lettres de l'alphabet et des Noms divins à des fins ésotériques et talismaniques. Il y revient dans tous ses écrits et, un an avant sa mort, il rédigea, au Caire, un *Şarh al-asmâ' al-ħusnâ* ⁽⁴⁾, connu également sous le titre de *K. 'ilm al-ħudâ wa-asrâr al-ihtidâ* ⁽⁵⁾ ou *K. mûdîh aṭ-ṭarîq*

1. AS 1870, fol. 1^v-11^v, dans une compilation d'écrits ésotériques et talismaniques datant de 818 h., *nashî*, 18 × 13,5 ; *Bayezîl*, *Umûmî* 1314, 2, fol. 20^r-25^r, *nashî* s. d. 21 × 14 ; *Univ. Kûtûph.* A 5682, fol. 1-9^r, *nashî* récent, 19 × 14 ; A 2605, 74 pages, grand *nashî*, s. d., 19,5 × 14,5 (avec, en marge et en *nashî* *fârsî*, un traité similaire de Şadr ad-Dîn al-Qunawî).

2. *Ragîp P.* 664, 99 fol., *nashî* s. d., 25 × 18 ; copiste : Abû l-Faraġ 'Abdar-rahmân b. 'Abd al-'Azîz al-Ġawzî aṣ-Şûfî al-Wâ'iz al-Baġdâdî. Pourrait-il s'agir du célèbre prédicateur et chroniqueur Ibn al-Ġawzî, mort peu de temps avant Râzî, en 597/1200 ? *Yenicami* 704 (nombre des fol. non relevé), beau *nashî* de 6851, 26 × 18 ; 704, 192 fol., *nashî* s. d., 21 × 16 (1-46 et 192 sont d'une main récente ; le reste est très ancien) ; *Lâleli* 1552, 191 fol., *ta'ltiq* de 733 h., 22, 5 × 13 ; *Univ. Kûtûph.* A 2531, 130 fol., *nashî* de 928, 20 × 13 ; A 5611, 162 pages, *nashî* s. d., 18,5 × 13 ; Ankara, *Is. Saib Sincer* I, 828, non fol., *ta'ltiq* de 1156, 32 × 21 × 1.

3. *Univ. Kûtûph.* A 4961, fol. 1-21^v, *nashî* s. d., 21, 5 × 15. Cet écrit est différent du traité astrologique qui porte son nom et dont le titre commence par les mêmes mots (cf. *infra*, p. 382).

4. *Saray*, Ah. III, 1494, 174 fol., *nashî* de 787 (Ale), 31 × 21 ; *Bayezîl*, *Umûmî* 1377, 174 fol., *nashî* de 773 h. (deux mains dont l'une est plus ancienne que l'autre), 26 × 18 ; 1362, 254 fol., *nashî* de 960 h., 21 × 16 ; *Lâleli* 1549, 120 fol., *nashî* de 881 (fol. 46 brûlé par l'encre), 18 × 14 ; 1550, 255 fol., mauvais *nashî* de 939 h. ; *Süleymaniye* 812, fol. 1-110^v, *nashî* s. d., 22 × 15 ; *Köprülü*, M. Asım 348, fol. 48^v-97^v (inachevé), mauvais état, *nashî* s. d., 17 × 21.

5. *Kılıc Ali P.* 588, 221 fol., beau *nashî* de 792 h. ; *Univ. Kûtûph.* 571, 296 fol., grand *nashî* de 1117 h., 29,5 × 20.

wa-qusfās al-laḥqīq min miškāt asmā' Allāh al-ḥusnā wa l-laḡarrub bihā ilā l-maḡām al-asnā (1). Dans le *Qabas al-ihtidā' ilā wiṣq as-sa'āda wa-naḡm al-ihtidā' ilā šaraf as-siyāda* (2), une sorte de plan ou de sommaire des écrits précédents, les Noms divins sont divisés en substantifs, qualificatifs, désignations éthiques et pragmatiques ; l'opuscule s'achève par un aperçu sur les propriétés des lettres et sur le procédé du *kasr* et *baṣṣ*, consistant à prélever une lettre d'un nom divin pour la composer avec celles du nom de la chose désirée. C'est, en somme, l'aspect théorique de la question, sur lequel viennent se greffer des spéculations divinatoires et talismaniques qui conduisent le lecteur à travers des dédales où le profane ne se retrouve point. Pourtant, rien n'est arbitraire dans cette science basée, dans l'ensemble, sur des conventions, courantes à l'époque, conférant des propriétés précises aux lettres classées en catégories et où la gématrie, l'isopsephie et les alphabets ésotériques, ainsi que les conjonctions astrologiques, constituent les éléments d'interprétation et le conditionnement de l'ensemble. Si donc les principes et les conventions qui fondent cette science peuvent être arbitraires, leur mise en application et leur exploitation logique et méthodologique sont menées avec beaucoup de technique et de précision. C'est, en somme, un bel échafaudage sur un fond de sable mouvant.

Parfois, on assiste même à un recours à des noms hébreux ou syriaques, lesquels, par leur étrangeté, acquièrent, dans ce genre de spéculations, un caractère ésotérique. Nous en avons un exemple typique dans un extrait du *Šams al-ma'ārif*, intitulé *Šarḥ asmā' al-ʿaẓama* (3) qui contient des explications de noms censés être hébreux et posséder, de ce fait, un pouvoir mystérieux, moins divinatoire que magique et talismanique. On pense spontanément à la cabalistique juive, mais l'influence de cette dernière sur la pensée ésotérique musulmane reste à démontrer. C'est probablement la magie et la gnose antiques qui leur furent une source commune (4).

1. *Atif Ef.* 1526, 296 fol., *nashī* de 811 h., 27 × 18.

2. *Köprülü, Fazıl P.* 120, fol. 124^r-139^v, *nashī* de 1112, 21,5 × 13.

3. *Cf.* AS 1872, fol. 1-15^r, 17,5 × 13, beau *nashī* (noms divins en rouge), copie faite pour le sultan Bâyezid (II) b. Muḥ. b. Murâdhân (1447-1512 de l'ère chrétienne). Al-Bûnî prétend l'avoir copié d'un exemplaire ayant appartenu au prince Naḡm ad-Dîn Ayyûb, qui l'avait fait copier d'un exemplaire d'Ubayy b. Ka'b, lequel appartenait au Prophète.

4. Sur l'influence du néopythagorisme dans ce domaine, *cf.* KRAUS, *Jâbir II*, 262 sqq.

La littérature des *asmā'* ne s'est pas arrêtée à Bûnî ; car, après lui, de nombreux traités ont été écrits sur le sujet. Il aurait été surprenant que le grand mystique Ibn al-ʿArabî (m. 638/1240), dont l'œuvre immense couvre tout le domaine de l'ésotérisme musulman, n'ait pas exploité ce procédé. Sa grande œuvre encyclopédique, *al-Futûḥât al-makkiyya*, contient un long exposé sur les lettres et les noms (1), et il court sous son nom un *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā*, dont l'authenticité est loin d'être certaine (2).

Citons rapidement quelques traités du genre : *K. mašāriq al-anwār fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā* de MUḤAMMAD AN-NAṢAFÎ (3), *K. šarḥ al-asmā' al-ḥusnā* de ʿAFÎF AD-DÎN SULAYMÂN AT-TILIMSÂNÎ (m. 690/1291), disciple de Šadr ad-Dîn al-Qunawî (4), *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā* d'ABÛ MUḤAMMAD ʿABD AS-SALÂM B. ʿABD AL-ĠĀLIB (5), *al-Asmā' al-ḥusnā* de ʿUBAYD ALLĀH AS-SAMARQANDÎ qui cite fréquemment al-Ġazzâlî (6), *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā* d'AḤMAD ZARRÛQ AT-TUNISÎ (m. 899/1493), écrit en 971 h. (7), *K. al-qabas al-muġtanā fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā wa-hiya tisʿa wa-tisʿūna ismām* de ŠAMS AD-DÎN ABÛ ʿABD ALLĀH MUḤ. B. QURQMÂS AL-ḤANAFÎ (m. 882/1477) (8), *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā* de MUḤ. B. BAHĀ' AD-DÎN (m. 1030/1621), écrit en l'an 1000 h. (9), *al-Fatḥ al-asnā fī šarḥ al-asmā' al-ḥusnā* d'ABÛ ʿABD

1. *Cf.* éd. du Calre 1283 h., IV, 196-326.

2. Sur les divers titres de ce traité et ses témoins mss., *cf.* O. YAHIA, *op. cit.*, I, 333, n° 338. Nous lisons au début du ms. *Bayezid, Umûmî* 1314 (fol. 1-19^v, *nashī* s. d., 21 × 14) : قال شارح هذه الاسماء ... واقتصرنا فيه على الاسماء التي اخرجها ... الغزالي في كتاب المقصد الاسنى ...

3. *Atif Ef.* 1529, 87 fol., 21,5 × 12, *nashī* ; colophon : فرغ تعليقه ... ببغداد في المدرسة النظامية ... في تاريخ سنة ثلاث وثمانين وستماية هجرية .

4. *Lâleli* 1556, fol. 1-67^v, *nashī* de 794, 25 × 18.

5. *Kara Çelebi Zade* 220, 197 fol., 26,2 × 18, 8, *nashī* de 828 h. (Damas). Après le titre, suivent les noms de ses *şayḥs* jusqu'à ʿAll. *Cf.* *Bayezid, Veliüddin* 587, 290 pages, 19 ll.

6. *Univ. Kütüph.* A 3109, 37 fol., *nashī* médiocre de 838 (?), 18 × 13.

7. *Köprülü, Fazıl P.* 120, fol., 27^r-63^v, *nashī* de 1111 h., 21,5 × 13 ; *Univ. Kütüph.* A 1924, 98 fol., *nashī* de 1225 h., 23 × 14.

8. *Saray, Ah. III*, 1496, 124 fol., 27 × 18, *nashī* de 941 h.

9. *Çelebi Abdullah Ef.* 175, 1, fol. 1-66^v, *taʿlîq* de 1162 h., 21 × 15 ; *Univ. Kütüph.* A 3860, 66 fol., *taʿlîq* de 1266 h., 21 × 13 ; *Saray, Ah. III*, 1587, 107 fol., *nashī* tardif, 17 × 12.

ALLÂH MUḤ. AŞ-ŞAFAWÎ, commentant un poème sur les quatre-vingt-dix-neuf Beaux Noms, poème qui était parmi les lectures pieuses (*awrâd*) de son maître Abû 'Abd Allâh MuḤ., connu sous le nom d'Ibn 'Irâq⁽¹⁾, *K. al-îmâ' ilâ 'ilm al-asmâ'* d'ABÛ 'ABD ALLÂH MUḤ. B. YA'QÛB AL-KÛHÎ AT-TÛNISÎ⁽²⁾, *Šarḥ al-asmâ' al-ḥusnâ* de MUḤ. AL-ÂYDÎNÎ AL-GÛZELHÎŞÂRÎ (m. 1116/1704)⁽³⁾, *Qaṣida fî šarḥ al-asmâ' al-ḥusnâ* de 'ABD AL-ĠANÎ AN-NÂBULUSÎ (m. 1143/1731)⁽⁴⁾.

Cinq autres traités d'époque incertaine méritent encore mention : *Šarḥ asmâ' Allâh al-ḥusnâ* d'ABÛ 'ABD ALLÂH MUḤAMMAD ... B. FARAH AL-ANŞÂRÎ AL-QURTUBÎ⁽⁵⁾, *K. kîmyâ' al-fand' fî šarḥ [al-] asmâ' al-ḥusnâ* de MAĠÎDÎ⁽⁶⁾, *Šarḥ al-asmâ' al-ḥusnâ* de 'ALÎ B. MUḤ. B. 'ALÎ AL-ARMALÎ AŞ-ŞÂFI'Î⁽⁷⁾, *Ka'bat al-asrâr az-zâhira wa-'Arafât al-anwâr al-bâhira* d'ABÛ 'ABD ALLÂH MUḤ. B. MARZÛQ B. 'ALÎ⁽⁸⁾, *Asrâr alwahy* de ḤAMÎD AD-DÎN AD-DARÎR⁽⁹⁾. Signalons, enfin, deux *šarḥ*, anonymes, l'un à Ankara⁽¹⁰⁾, l'autre à Konya⁽¹¹⁾; l'auteur de ce dernier se propose de commenter le *ḥadîṭ* relatif aux Beaux Noms.

Cette abondante littérature perdit progressivement son caractère onomatomantique primitif jusqu'à devenir quelquefois une simple expression de piété (*awrâd*). Toutefois, le désir de sonder l'inconnu par le moyen des lettres et des Noms divins persista toujours, notamment dans

1. Univ. Kütüph. A 4111, 19 fol., 20 × 14, *nashî* de 1080 h.

2. Köprülü, *Fazil P.* 120, fol. 64^r-123^r, *nashî* de 1111, 21,5 × 13.

3. Köprülü, *Fazil P.* 129, 1, fol. 1-89^r, 20,5 × 15, *nashî* de 1153 h (Mekke). Il est suivi d'*ad-Da'wât al-qur'âniyya* (fol. 91^v-129^v).

4. Bayezit, *Umûmî* 1314, 4, fol. 30^r-31^v, *nashî* s. d., 21 × 14.

5. Izmir, Milli Kütüph. 36/331, 350 fol., *nashî* s. d., 20,5 × 15, copie faite sur l'original. C'est, semble-t-il, une compilation (عنني بجمعه).

6. Bursa, *Haraççioğlu* 1245, 227 fol., 20 × 13, *nashî* s. d.

7. Ankara, *Is. Saib Sincer* I, 1343, non fol., 27 × 18 × 2,5, *nashî* s. d., avec les mentions يحتاج إلى مقابلة et كتب عن الاصل.

8. AS 1863, 1, fol. 1^r-84^r, *ta'llq* s. d., 18 × 13.

9. Univ. Kütüph. A 2606, fol. 1-9^v, *ta'llq* s. d., 18 × 13 (suivi du *šarḥ* de QUR'ÂN, fol. 10^r-57^r, *nashî* de 869 h., en mauvais état).

10. *Is. Saib Sincer* I, 481, non fol., 20 × 12 × 2, *nashî* de 1053 h.

11. *Yûsuf Ağa* 5479, 2, pp. 12-108, *ta'llq* s. d., 30 × 19; cf. également Niğde 1138, fol. 1-92, 21, 5 × 14,5, *nashî* de 946 h., dédié à محمد بن محمد ابو المؤيد سام بن محمد . Incipit : الحمد لله الذي حارت الافكار في مبادي . بن مسعود بن الحسين كبريائه وصمدنيته .

le Magrib⁽¹⁾. Il existe même des traités spécialisés de pronostic médical à partir de la combinaison des lettres, tels l'anonyme intitulé *al-Ab-ğadiyya fî ma'rifat amrâd al-bariyya*⁽²⁾ et *aş-Şûra al-Âdamiyya*, attribuée à AL-ĞAZZÂLÎ, qui est un portrait du corps humain avec ses propriétés et les organes internes et externes correspondants, les maux auxquels ils sont sujets et les procédés onomatomantiques qui permettent de les décélérer⁽³⁾.

Hawâşş al-Qur'ân

Ce pronostic médical trouve une large application dans la médecine populaire, notamment celle qui part de mots et lettres extraits de versets coraniques. Ce genre d'écrits qui, en définitive, dérive de celui des *hawâşş*, « propriétés naturelles »⁽⁴⁾, basé sur l'alchimie, est appelé

1. Sur le rôle de ces pratiques et sur le nombre des Noms divins, cf. Ed. DOUTRÉ, *Magie et religion*, 199 sqq.; GOLDZIEHER, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 316-320.

2. Univ. Kütüph. A 568, 39 fol., *nashî* s. d., 15 × 11 : وبعد فان علم الحروف من اجل العلوم واشرافها (1) منه يتعلق به معرفة مرض الانسان ان كان به سحر او مرض او عارض من الجان ...

3. Kara Çelebi Zade 251, fol. 68^r-72^r (dans une *mağmû'a* sur les *ḥurûf*, d'origine magribine, mal écrite, intitulée *as-Sirr al-mašûn wa-l-ğawhar al-maknûn*, s. d., 22,5 × 16).

4. Comme modèle du genre, cf. l'écrit intitulé *K. fî l-hawâşş* contenant des recettes médicales populaires et superstitieuses, rangées selon l'ordre alphabétique, et attribué à ABÛ(I) ZAKARIYYÂ AR-RÂZÎ (m. 313/925) : *Muratmolla* 1826, fol. 77^r-90^v, *nashî* s. d. Sous le mot *faras*, « cheval », on lit par exemple : « Si l'on accroche une dent de cheval sur un enfant faisant des dents, ces dernières percent sans lui faire mal. Cela (est dit) dans les traités byzantins de *physica* (طبيعات الرومية).

AT-TABARÎ ['ALÎ B. RABBÂN, m. vers 240/855, qui, dans *Firdaws al-ḥikma*, éd. Šiddiqi, Berlin 1928, cf. 420 sqq., 527 sq., traite des propriétés naturelles] dit : « Si l'on enterre sous le seuil d'une maison le sabot d'une jument ou d'un cheval, les rats n'y entrent plus » (fol. 85^v). Cf. également Ankara, *Is. Saib Sincer* I, 4368, non fol., 21 × 15 × 1, *nashî* s. d., assez ancien, intitulé : خاصة الحيوان والنبات

Esat Ef. 3554, fol. 19^v-22^r, 19,5 × 14, *nashî* de 1088 h. : والطيور والجماد . ذكر الخواص وما فيها من النافع . Sur la littérature des *hawâşş*, cf. la vaste compilation de ĞILDAKÎ (m. 743/1342), intitulée *Durrat al-ğawwâşş wa-kanz al-iḥtişâş fî 'ilm al-hawâşş* (cf. GAL II, 139, S II, 172); autres sources ap. KRAUS, *Jâbir*, II, 63.

manāfi' ou *ḥawāṣṣ al-Qur'ān*, « vertus salutaires du Coran ». Le premier écrit sur les propriétés du Coran remonterait à Ġa'far aṣ-Ṣādiq (m. 148/763), auquel on attribue un *K. manāfi' ṣuwar al-Qur'ān* (1). Mais l'œuvre fondamentale dans ce domaine est celle d'ABŪ 'ABD ALLĀH AT-TAMĪMĪ qui vivait à la fin du IV^e/X^e siècle (2). En effet, son *K. manāfi' al-Qur'ān* (3) recueille un grand nombre d'utilisations superstitieuses du Coran, censées aboutir à la connaissance des choses cachées. Un exemple montrera dans quel esprit est conçue cette littérature.

Sur *Cor.* 6,35b-37, où un « signe » divin, authentifiant la mission de Mahomet, est souhaité par ses contradicteurs, l'auteur dit : « Ce verset a une grande vertu. Quiconque jeûne quarante jours, ne rompant le jeûne que par du pain d'orge, licitement acquis, avec du gros sel et du pourpier pour condiment, lit tous les soirs avant de se coucher la *Sūrat al-an'ām* (= 6) tout entière trois fois, en répétant (aussi) trois fois ce passage, lorsqu'il y arrive — et cela jusqu'à la fin des quarante jours — et demande à Dieu, avant de dormir et après avoir prononcé quarante fois la formule *ṣallā Allāhu 'alayhi wa-sallama* (4), de lui faire voir la réponse à sa question, verra cette dernière dans son sommeil ; (Dieu) l'en informera et il prédominera dans sa fonction » (*fol.* 14r). Il y a là une forme d'incubation conditionnée par les propriétés d'un passage coranique.

Mais ce procédé ne se limita pas à l'utilisation des versets coraniques ; il s'étendit à certaines lettres et certains noms auxquels on conférait des propriétés particulières (5), et même à des prières ou invocations à effets merveilleux, portant souvent les noms de mystiques et d'hommes pieux, tels 'Abd al-Qādir al-Ġilī (m. 651/1167), aṣ-Ṣādiq (m. 656/1258), Ibn Sab'īn (m. 669/1270), etc. (6). Ces prières sont appelées généralement *aḥzāb* (sg. *ḥizb*), *ad'iya* (sg. *du'd*), ou par des noms qui leur sont propres, comme *al-Iḍḍikār* de Nawawī, *al-Ḥuṣn* de Ġazārī,

1. Cf. AS 1870, fol. 222v-227, *nashī* de 818 h., 18 × 13, 5.

2. Cf. GAL S I, 422 ; comp. S II, 429 et 985.

3. Cf. Univ. Kütüphan. A 2243, 48 fol., 18 × 13, *nashī* s. d., assez ancien. Titre : *K. manāfi' al-qur'ān li-l-ḥakīm Abī 'ABD ALLĀH AT-TAMĪMĪ*. On en trouvera un extrait in *Murattolmolla* 2256, 2, fol. 278v-285r, grand *nashī* s. d.

4. بعد الصلاة على النبي صلعم أربعين مرة.

5. Cf. ŠIHĀB AD-DĪN AS-SUHRAWARDĪ (m. 587/1191), *K. fī ḥawāṣṣ al-ḥurūf* (AS 1863, 2, fol. 86v-116v, beau *nashī*, 18 × 13 ; comp. Val. V, 294, 4, cité ap. GAL S I, 781) et le traité anonyme intitulé *Manāfi' al-asmā' al-ḥusnā* (*Fatīh* 2864, 55 fol., *nashī* de 827 h., Damas, 18 × 14).

6. Cf. H. H. III, 57-60.

ad-Durr de Suyūṭī, *al-Qawl al-badī'* de Saḥāwī, etc. (7). Elles sont censées posséder des propriétés apotropaiques.

Outre Tamīmī, il faut encore une fois nommer AL-BŪNĪ (m. 625/1225) qui écrivit un *K. manāfi' al-Qur'ān* (8) et un *K. sirr al-maktūm min al-'ilm al-maknūn wa ḥawāṣṣ al-Qur'ān* (9). Deux autres écrits sont à classer dans cette catégorie : *K. ad-durr an-naẓīm fī faḍl al-Qur'ān al-'aẓīm* d'IBN AL-ḤAṢṢĀB AL-YAMĀNĪ (milieu du VII^e/XIII^e siècle) qui dit avoir utilisé le *K. al-ḡayṭ al-lāmi'* d'ABŪ BAKR AL-ĠASSĀNĪ et *Ḥawāṣṣ al-āyāt wa fawātiḥ al-Qur'ān* de ĠAZZĀLĪ (4), et *ad-Da' wa d-dawā'* d'IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYA (m. 691/1292) qui traite particulièrement des propriétés médicinales de la *fātiḥa* (6).

Zā'irġa

Au point culminant de leur évolution, la science du *ḡafr* et celle des *ḥurūf* aboutirent à la *zā'irġa*, « machine à calculer les présages au moyen d'une série de cercles concentriques, apparentés à l'*Ars Magna* de Lulle » (6). C'est une technique mécanique (7) combinant les lettres de

1. Cf. Univ. Kütüphan. A 5582, 132 fol., 23 × 14, très beau *nashī* entièrement sur papier doré, copie de 1203 h., intitulé *ad-Da'awāt al-ma'fūra fī l-aḥādīt al-manšūra*, collection de prières réunies par 'Alī b. Sulṭān Muḥ. al-Qārī ; AS 2808, 15 fol., 27 × 17, beau *nashī* muṣallaḥ, contenant neuf *du'd*s, portant les noms d'Adam, Abraham, Moïse, Jésus, Mahomet, Abū d-Dardā', Ka'b al-Aḥbār, Abū Ḥanīfa, Dū n-Nūn (titre : *K. aṣ-ṣifā' bi-barakat ad-du'd*) ; AS 2811, 119 fol., 17,5 × 13 *nashī* ; Ragip P., *Musalla*, 152 fol., 1v-22r, 19,5 × 10, intitulé *Ṣarḥ ad-du'd al-musammā bi-suryāniyya* ; il s'agit d'une prière versifiée (40 vers) qui aurait été traduite du syriaque par Ibn 'Abbās ; elle est ici traduite en persan et commentée. On la retrouve dans des écrits à caractère hermétique. *Incipit* :

انا الموجود فاطلبي تجدي فان تطلب سواي لم تجدي
انا المقصود ولا تقصد سواي كثير الخلق فاطلبي تجدي

Cf. Bursa, *Ulucami* 1005 ; Berlin (Ahlwardt), 4176 (6 titres). Sur le caractère magique de telles prières, cf. GOLDZIEHER, *Zauberelemente im islamischen Gebet*, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 303 sqq.

2. Univ. Kütüphan. A 3679, 42 fol., 21 × 15, *nashī* de 1004 h.

3. *Ib.* A 4514, 71 fol. (incomplet), 15 × 9, 5 *nashī*.

4. AS 1870, fol. 108v-222r, *nashī* de 818 h., 18 × 13,5 ; le nom du compilateur n'est pas mentionné, mais cf. GAL S I, 913.

5. Cf. H. H. III, 183 ; GAL II, 106, S II, 127, n. 19.

6. MASSIGNON, ap. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris 1944, appendice III, p. 399.

7. Cf. H. H. III, 530 : هو من القوانين الصناعية لاستخراج الغيوب.

l'alphabet, la gématrie et l'astrologie. Le tableau sur lequel s'opèrent les calculs, est fait à l'image de la sphère céleste ; il est formé de sept cercles concentriques dont le plus grand porte les noms des douze signes du Zodiaque et dont le quatrième contient douze cercles, où sont inscrits des chiffres et des lettres. Quatre autres cercles occupent les quatre coins du carré dans lequel se trouve le tableau circulaire (1).

La réponse à la question posée à la machine est implicitement renfermée dans la question elle-même, dont les éléments consonantiques sont décomposés, différemment combinés, remplacés par leurs valeurs numériques et répartis sur le tableau. Après avoir tenu compte du degré de l'écliptique qui se lève à l'horizon au moment de l'opération, on se livre à des calculs très compliqués dont il résulte une série de nombres qui, convertis en lettres, donnent une phrase qui constitue la réponse à la question posée (2).

L'invention de ce tableau circulaire et de la méthode de son utilisation est attribuée à ŠAMS AD-DĪN ABŪ L-'ABBĀS IBN MAS'ŪD AS-SABTĪ (m. 698/1298 ?), auteur d'*ar-Risāla as-Sabtiyya fī z-zā'irġa* (3) et de la *Risālat aš-šuhrūr fī z-zā'irġa* (4). Mais le terme *zā'irġa* était déjà utilisé par le mathématicien et astrologue ABŪ SA'ĪD ... 'ABD AL-ĠALĪL AS-SIĠĀZĪ (seconde moitié du IV^e/X^e siècle), auteur d'un *K. az-zā'irġāt fī l-hilāl wa l-kaḍḥuḍāh* (5) ; et l'on attribue à IBN AL-'ARABĪ (m. 638/1240) un *K. uṣūl al-'uqūl fī z-zā'irġa* (6) qui fait état de plusieurs mé-

1. Cf. IBN ḤALDŪN, I, 213-220/245-253, et III, 146-179, non traduit par de Slane qui le remplace par une longue note et une description du procédé (pp. 200-206) ; cf. trad. angl. I, 238-45 et III, 182-214 (cf. *ib.* pl. I et II, après p. 204, où l'on trouve deux photocopies, *recto* et *verso*, de ce tableau ; on trouvera une trad. ou une translittération des éléments de ce tableau dans une pochette à la fin du vol. III, le *verso* n'étant fait que de signes numériques). Un contemporain d'Ibn Ḥaldūn atteste la véracité de l'expérience dont il est question in III, 163 *sqq.*/201 *sqq.*, trad. angl. 199 *sqq.* (cf. H. P. REINAUD, *Divination et histoire nord-africaine au temps d'Ibn Ḥaldūn in Hespérus* 30/1943, 213-21).

2. Cf. IBN ḤALDŪN, trad. Rosenthal, III, 210 *sqq.* ; H. H. III, 530-32 ; DOUTTÉ, *Magie et religion*, 382.

3. Ms Paris 2694. Comp. Bayezit, *Umūmt* 4656, 17 fol., 21 × 13, *nashī* s. d.

Incipit : كتاب في الزايرة الكبرى للعنمي (9).

4. Bursa, *Uluçami* 3544, fol. 195^v-199^v, *nashī*, 19,5 × 13,5 ; comp. GAL S I, 909, 2.

5. Cf. GAL, S I, 389, 21.

6. Cf. Köprülü, *Fazıl P.* 163, fol. 1-75, 21 × 15, *nashī* s. d. ; autres réf. ap. O. YAHIA, *op. cit.*, II, 519, n° 808 ; comp. II, 380, n° 456. Ajouter : Bursa, *Uluçami*

thodes d'exploitation des lettres de l'alphabet à des fins divinatoires (1).

Toute cette partie de la divination islamique que nous avons rattachée à la cléromancie, du fait qu'à l'origine des diverses pratiques qui la composent, nous trouvons le tirage au sort, a subi une évolution si profonde qu'au bout de son évolution, on se demande si elle n'est pas devenue plus magique et astrologique que cléromantique. Cependant le hasard, ce *leitmotiv* de la divination inductive, persiste dans les pratiques plus évoluées d'entre elles. Ce sont ses significations illimitées qu'on s'attache à tirer, tout en les enrichissant d'éléments d'interprétation empruntés à la théurgie et à l'astrologie.

Dans la cléromancie, le hasard est provoqué par des intermédiaires inanimés qui, de par leur rôle, prennent un caractère sacré, divinatoire ou magique ; dans les chapitres qui vont suivre, nous allons le retrouver partout, mais alors spontané, issu d'une volonté indépendante de celle du devin et incontrôlable par lui. Il n'y aura plus d'intermédiaire physique entre ce dernier et la matière de ses inductions et tout l'univers, celui des âmes comme celui des corps, s'ouvrira comme un livre aux yeux du clairvoyant qui saura y lire.

3544, fol. 141^v-194^v, 19,5 × 13,5, *nashī* de 1008 h., intitulé *Risālat uṣūl al-'uqūl fī z-zā'irġa* (le nom de l'auteur n'est pas mentionné).

1. Elles sont classées de la façon suivante : من الالف (= ١) الى الطاء (= ٩) نسبة اولية وهي اصل النسب وفيها الطريقة الكبرى ، ومن الياء (= ١٠) الى الضاد المنقوطة (= ٩٠) نسبة ثانية تحتوي على اثني عشر طريقة اقل من الاولى ، والنسبة الثالثة تحتوي على تسعين طريقة اقل من الاولى والثانية ، ومنها الى الشين (= ١٠٠٠) نسبة رابعة تحتوي على ثلاثماية وستين طريقة تخرج كلها في عالم الاكوان .

La valeur numérique des lettres que nous ajoutons, confirme l'origine magriline de l'auteur qui donne à *šin* la valeur de 1000, donnée par les Orientaux à *gayn* (cf. ROSENTHAL, in *The Muqaddimah*, III, 173, n. 809).

LES PROCÉDÉS ONIROMANTIQUES

Parmi les procédés oraculaires de l'ancien Orient, l'oniromancie occupe une place importante, quoique son caractère subjectif l'ait éloignée des techniques divinatoires à caractère objectif, telles l'hépatoscopie, l'ornithomancie et les pratiques similaires. Principalement, le songe demeura toujours comme une révélation divine, se rattachant à la prophétie et y suppléant là où ses sources ont tari.

Ancienneté de la science onirocritique

Le plus ancien « Livre des Songes », où la matière onirique se trouve déjà codifiée, telle qu'elle sera bien plus tard dans les recueils grecs et arabes, fut découvert dans la bibliothèque d'Assurbanipal qui régna de 668 à 633 ⁽¹⁾. Il est incontestablement le fruit de longs siècles d'expériences populaires, consignées dans un recueil, à la manière des autres disciplines divinatoires. Il précède de plusieurs siècles les premiers recueils onirocritiques grecs, dont le premier essai ne semble pas remonter au-delà du ^v^e siècle avant notre ère ⁽²⁾. Qu'il ait influencé ces der-

1. Sur ce livre, cf. A. LEO OPPENHEIM, *The interpretation of dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book*, in *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S. vol. 46, 3, Philadelphie 1956, pp. 179-373. L'auteur fait précéder ce livre d'une étude approfondie de l'interprétation des songes dans le Proche-Orient ancien ; on y trouve également la traduction des grands songes consignés dans les littératures sumérienne, accadienne, égyptienne et hittite (pp. 245-55). Pour les songes bibliques, cf. E. L. EHRLICH, *Der Traum im Alten Testament*, Beihefte zur ZATW, 73, Berlin 1953. Cf. également les contributions de M. LEIBOVICI (Babylonie) et d'A. CAQUOT (Canaan et Israël) dans *Sources Orientales* 2/1959. L'Égypte avait connu, déjà au début du deuxième millénaire, des recueils de songes, mais ils sont tout différemment conçus (cf. OPPENHEIM, *op. cit.*, 243 sq. ; SERGE SAUNERON, in *Sources Orientales*, 2/1959, 19 sqq.).

2. C'est Epicharmos (^v^e siècle av. J.-C.) qui serait, en effet, l'artisan de cette tentative. Cf. B. BÜCHSENSCHÜTZ, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Ber-

niers, la chose n'est pas impossible, surtout si l'on prend en considération le fait que l'interprète le plus célèbre de l'époque d'Alexandre le Grand, Aristandros de Telmissos, accompagna le conquérant dans ses campagnes ⁽¹⁾. Aurait-il omis de s'informer des modalités de son art dans les pays conquis?

Le double héritage de l'oniocritique arabe

L'oniocritique arabe est à la fois l'héritière de la tradition babylonienne et de la tradition grecque. Avant la seconde moitié du III^e/IX^e siècle, époque à laquelle Hunayn b. Ishâq (m. 260/873) traduisit en arabe le *Livre des Songes* d'ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE ⁽²⁾, les matériaux oniocritiques, disséminés dans les textes littéraires ou réunis dans des listes ou des recueils, attestent, par leur symbolique et par leur formulation, leurs liens intimes avec la tradition sémitique la plus ancienne. Certes, il ne peut s'agir que d'une transmission par voie de tradition orale; ce qui, pour un art si profondément populaire, ne saurait nullement surprendre ⁽³⁾.

Après le IV^e/X^e siècle, l'oniocritique arabe prit un nouvel essor, sous l'impulsion du livre d'Artémidore, auquel elle emprunta non seulement son plan et sa méthode de classification, mais aussi un nombre considérable de ses éléments symboliques. Ce sang nouveau, injecté dans l'oniocritique arabe, fut à la base du développement prodigieux que devait connaître la littérature du genre en terre d'Islam. La licéité de cette pratique, fondée sur l'exemple et les paroles du Prophète, lui laissait

lin 1868, 92 p. (cf. p. 46 sq.); l'auteur étudie l'évolution de la conception du rêve et de son interprétation dans les auteurs classiques grecs et latins.

1. Cf. BÜCHSENSCHÜTZ, *op. cit.*, 48 sq.

2. Récemment découvert par nous et éd. dans les *Publications de l'Institut Fr. de Damas*, Damas 1964, d'après l'*unicum* de la Bibl. de l'Université d'Istanbul.

3. Comp. les rapprochements que nous avons établis entre deux textes, arabe et assyrien, relatifs aux présages par le corbeau, in *Arabica* 8/1961, 30-58. Il est intéressant de citer à cet égard l'opinion d'IBN HÂLDÛN qui dit, en particulier, au

sujet du *ta'bîr* (III, 80/114): هذا العلم من العلوم الشرعية وهو حادث في الملة عندما ضارت العلوم صنائع وكتب الناس فيها، وأما الرؤيا والتعبير لها فقد كان موجودا في السلف كما هو في الخلف وربما كان في الملل والأسم من قبل، إلا أنه لم يصل إلينا للاكتفاء فيه بكلام المعبرين من أهل الإسلام، وألا فالرؤيا موجودة في صنف البشر على الإطلاق ولا بد من تعبيرها.

la porte grand'ouverte, d'autant plus que seule, parmi les techniques divinatoires du paganisme, l'oniromancie échappa au puritanisme de l'Islam primitif.

Ce double héritage, bien assimilé par les oniocritiques arabes, se perd dans l'apport très riche et très varié qu'ils ont enregistré, amélioré et perfectionné, à travers de nombreuses générations.

Notre tâche, dans ce chapitre, consistera à étudier les deux grandes étapes de la formation de cette littérature, en insistant plus particulièrement sur la période proprement arabe qui seule intéresse notre sujet, et en dressant un inventaire aussi complet que possible de la production qui suivit la traduction de l'œuvre d'Artémidore. Nous n'aborderons pas l'étude de la conception du rêve, ni celle des principes et méthodes de l'oniocritique, puisque, d'une part, ce genre de spéculations théoriques et de préoccupations méthodologiques n'apparaît pas dans la période qui nous intéresse, et que, d'autre part, nous avons déjà exposé ces problèmes dans une précédente étude ⁽¹⁾; ce qui nous permet d'alléger celle-ci.

Période proprement arabe

Nous entendons par *période proprement arabe* l'époque préislamique, d'une part, et les trois premiers siècles de l'hégire, de l'autre. Des éléments nouveaux d'interprétation sont venus différencier la seconde de la première; néanmoins, l'esprit, les principes et la symbolique demeurent identiques.

Pour le préislam, la documentation est à la fois suspecte et fragmentaire; suspecte, parce qu'elle ne nous est connue que grâce à des traditions orales fixées par écrit, non sans quelque fantaisie, à l'époque postislamique; fragmentaire, parce que les songes qui nous ont été conservés, ne sont, en effet, que de pâles reflets du rôle capital que ce mode de divination est censé avoir joué dans un milieu où les oracles des dieux devaient être recherchés dans les songes, à défaut de sacerdoce organisé et de prophétie.

Il ne nous reste de cette époque ni recueils, ni listes de songes interprétés, mais des récits de rêves dispersés. Nous en avons choisi trois dans l'interprétation desquels interviennent d'autres techniques divinatoires, comme cela se passait en Assyro-Babylonie ⁽²⁾.

1. Cf. *Les songes et leur interprétation selon l'Islam*, in *Sources Orientales*, 2/1959, 127-158.

2. Où l'hydromancie, l'hépatoscopie, l'oracle pouvaient intervenir dans l'interprétation des songes (cf. HALDAR, *Associations*, 7).

Rêve de Rabi'a b. Naṣr

Rabi'a b. Naṣr, roi du Yémen, vit un songe qui l'effraya ; il fit appel à tous les devins (*kāhin*), sorciers (*sāḥir*), interprètes des omens (*'d'if*) et astrologues (*munaḡḡim*) de son royaume (1), afin d'interpréter son rêve. Mais, pour être sûr de la véracité de l'interprétation, il exigea d'eux qu'ils devinent le contenu du rêve, avant de l'interpréter. Seuls, répondirent-ils, Saṭīḥ et Šiqq sont capables de réaliser le vœu du roi. Il les fit venir et demanda à chacun séparément, d'abord, de deviner le contenu du rêve et, ensuite, de l'interpréter. Leurs réponses aux deux questions furent exactement les mêmes, à quelques légères variantes stylistiques près. Ce qui est à noter, c'est que le rêve et son interprétation sont formulés dans le style rythmé de l'oracle. C'est, en somme, une révélation, un « rêve-message », annonçant l'occupation abyssine, la libération du territoire yéménite par Sayf b. Dī Yazan, aidé des Perses, et l'avènement d'un prophète arabe, dont le royaume durera jusqu'à la fin des temps (2).

Nous ne nous arrêterons pas sur le contenu, manifestement forgé, de ce rêve et de son interprétation. C'est dans les conditions de son interprétation que réside son intérêt. Il s'en dégage, en effet, trois conclusions qui se trouvent confirmées ailleurs : D'abord, il n'existait pas, dans l'antiquité arabe, un personnel divinatoire spécialisé dans l'interprétation des songes ; la fonction d'onirocrite (*muḡassir*, *mu'abbir*), qui apparaît après la désagrégation totale de la divination païenne, pouvait être exercé par tous les devins, quelle qu'en fût la spécialité. Ensuite, le devin était, ici comme dans l'oracle (3), soumis à une épreuve préalable qui vise à rendre évidentes non seulement sa capacité, mais aussi son impartialité. Enfin, le recours au style oraculaire indique à quel point songe et oracle étaient liés, fait qui caractérise nettement l'oniromancie antique.

1. Cliché à comparer avec *Daniel* 2, 2 (héb.) : *ḥarṭumīm* (scribes), *aššeftm* (magiciens), *mekaššeftm* (enchanteurs), *kasedm* (Chaldéens) ; 2, 27 (aram.) : *ḥakīmīn* (sages), *ašeftn* (magiciens), *ḥarṭommīn* (scribes sacrés), *ḡazerīn* (astrologues). Cf. également *Gen.* 41, 8 ; *Daniel* 1, 20 ; 4, 4.

2. Cf. IBN HIŠĀM, 9 sqq. ; TABARĪ, I², 910 sqq. ; IBN AL-ATĪR, I, 310 sqq.

3. Cf. *supra*, p. 169. « Deviner le rêve » est un thème folklorique très répandu ; cf. EHRICH, 93-100, qui réunit de nombreux parallèles, lesquels ne dépendent pas nécessairement du *Livre de Daniel*. Pour l'Arabie, HELLER, in ZATW 43/1927, 243 sqq., signale un parallèle dans le roman de 'Antar et un autre dans celui de Sayf b. Dī Yazan. D'autres parallèles se trouvent dans les contes persans, les *Mille et Une Nuits* et le *Livre de Kalīla wa-Dimna* ; on les trouvera ap. EHRICH.

En dépit du caractère légendaire du récit dont sont issues ces déductions, l'authenticité de ces dernières ne saurait être mise en doute, du fait qu'elles sont attestées par le monde sémitique ancien. En effet, toutes les catégories du personnel divinatoire assyro-babylonien et ouest-sémitique pouvaient pratiquer l'interprétation des songes (4). Chez les Hébreux, il n'était même pas nécessaire d'appartenir à une quelconque catégorie sacerdotale ou divinatoire. N'importe qui pouvait, par une illumination divine, analogue à celle dont bénéficiait le prophète, prétendre à une telle connaissance (cas de Joseph et Daniel). De même, l'épreuve préalable imposée à l'interprète est déjà connue dans le *Livre de Daniel* (2,1 sqq.), dont on peut invoquer l'influence sur ce récit. Toutefois, l'esprit du texte arabe, son contexte, sa formulation, son imagerie militent en faveur de l'indépendance de ce récit par rapport au *Livre de Daniel*. Cette indépendance nous paraîtra plus tangible, si nous comparons le contenu du rêve de Naṣr b. Rabi'a à celui de Nabuchodonosor, tel qu'il est connu dans la tradition arabe.

Le roi arabe vit des (hommes) noirs, sortir d'une (terre) obscure, occuper la Tihāma et en supprimer tous les chefs (5), alors que le roi chaldéen vit une pierre tomber et pulvériser une statue (*ṣanam*), « dont une partie était d'or, une autre d'argent, une troisième d'airain, une quatrième de fer et une cinquième d'argile. Elle mélangea le tout, le broya et en fit une seule chose. Puis, la pierre grandit jusqu'à remplir la terre » (6).

L'interprétation des deux songes comporte, cependant, deux points communs : l'annonce de la succession de plusieurs royaumes et l'instauration d'un royaume sans fin. L'intervention de cette note apocalyptique dans l'interprétation du rêve du roi ḥimyarite montre bien que la tradition orale ancienne relative à ce rêve a été adaptée aux besoins de la cause de l'Islam et utilisée, comme tant d'autres traits de la divination païenne (4), à des fins apologétiques sur lesquelles s'étend Ibn Ishāq (6) et qu'Ibn Ḥazm expose de la manière suivante : « Pour

1. Cf. HALDAR, *Associations*, 1 sqq.

2. رایت حممه. خرجت من ظلمه. فووقت بارض تهمة. فاكت منها. كل ذات جمجمه.

3. Cf. IBN ḤAZM, *Milal*, I, 112. Sur ce songe, cf. TABARĪ, I², 667 sq.

4. Cf. *supra*, p. 81. sqq.

5. Cf. IBN HIŠĀM, 11 sq.

Daniel, (cette pierre) représente un prophète qui réunira les races (*ağnās*) et dont le règne couvrira toutes les contrées. Y a-t-il jamais eu un autre prophète que Mahomet qui rassemblât toutes les races, quels que fussent leurs langues, leurs religions, leurs royaumes, leurs régions, et en fit une seule race, une seule religion : les Arabes, les Perses, les Nabatéens, les Kurdes, les Turcs, les (habitants du) Daylam ⁽¹⁾, (ceux du) Ġīl ⁽²⁾, les Berbères, les Coptes et ceux, nombreux, qui se sont convertis à l'Islam parmi les Byzantins, les Hindous et les Noirs (as-Sūdān)? Tous parlent une même langue, (celle) dans laquelle ils récitent le Coran ; tous sont devenus une seule nation. Grâce soient rendues au Seigneur des Mondes ! Ainsi donc, cette prophétie s'est réalisée » ⁽³⁾.

Que pouvait être la signification primitive de ce rêve qui était censé contenir un avertissement divin ? C'est Ibn Hišām lui-même qui nous le dit à la fin de son récit : À la suite de ce songe, Rabī'a b. Naṣr quitte, avec sa famille, le Yémen pour aller s'installer en Irāq, où le roi des Perses, Sābūr b. Ḥurrazād lui octroie le territoire de Ḥīra. Il est, par conséquent, l'ancêtre des Laḥmides. Ainsi, le but primitif du songe est analogue à celui de l'oracle de Ṭarīfa ⁽⁴⁾, à savoir expliquer les raisons pour lesquelles les populations yéménites se sont dispersées sur toute l'étendue du domaine arabe. Ce récit s'inscrit donc dans les annales des rivalités multiséculaires entre Qaysites et Yéménites.

Si telle était la portée primitive de ce songe, son indépendance par rapport au *Livre de Daniel* serait incontestable. Par contre, son utilisation comme prophétie annonçant l'avènement du Prophète arabe peut être d'inspiration biblique. Elle serait due à un juif yéménite converti, comme la plupart des *isrā'iliyyāt* dispersées dans la littérature de la *Sīra* et du *Tafsīr*.

Le fait que le songe du Pharaon et son interprétation par Joseph soient bien connus du Coran ⁽⁵⁾, incite à croire que celui de Nabucho-

1. Région montagneuse du sud de la Caspienne, aujourd'hui Mazandarān (cf. AL-MUQADDASI, *Aḥsan at-taqāsim*, trad. Miquel, Damas 1963, p. 267).

2. Région côtière de l'angle S-O de la Caspienne (cf. *ib.*, 276).

3. *Milal*, loc. cit.

4. Cf. *supra*, p. 163 sqq.

5. La *Sūrat Yūsuf* connaît non seulement le rêve du Pharaon (12, 43-56 ; comp. *Gen.* 41, 1-36), mais aussi ceux de l'échanson et du panetier (12, 30-41 ; comp. *Gen.* 40, 5-19) et l'un des deux rêves de Joseph racontés à ses frères (12, 4-6 ; comp. *Gen.* 37, 4-6). Sur ces songes, cf. EHRLICH, 58-85.

donosor dont la légende remonte très haut chez les Arabes ⁽¹⁾, et son interprétation par Daniel pouvaient être connus à la même époque. Compte tenu du grand rôle que jouera Daniel dans plusieurs branches de la divination islamique, sa légende pouvait remonter, en Arabie, à l'époque préislamique. Il lui est attribué un *K. uṣūl at-ta'bīr* dont l'origine byzantine n'est pas impossible, puisqu'il existe un écrit onirocritique byzantin qui porte son nom ⁽²⁾. Mais cet écrit ne saurait être la source de la légende de Daniel en Arabie préislamique.

Nombreux sont les rêves bibliques dont la thématique et l'imagerie se retrouvent dans la littérature onirocritique musulmane ⁽³⁾ ; il y existe même des rêves midrachiques. C'est ainsi que la cause de la persécution, entreprise par le Pharaon de Moïse contre les Israélites, aurait été, pour les chroniqueurs arabes, un songe qu'aurait fait ce roi avant la naissance de Moïse : « Il vit en songe comme si un feu vint de Jérusalem et envahit les maisons (*buyūt*) d'Égypte, brûlant les Égyptiens (*al-qubū*) et épargnant les Israélites ; il détruisit les maisons d'Égypte. Il fit venir les sorciers (*saḥara*), les devins (*ḥuzāt*) et les prêtres (*al-kahana*) et les interrogea au sujet de sa vision ; ils répondirent : « Il sortira de cette ville — c'est-à-dire Jérusalem d'où venaient les Israélites — un homme qui sera la cause de la ruine de l'Égypte ». Alors, le Pharaon ordonna d'immoler tout nouveau-né mâle chez les Israélites et de ne laisser vivre que les filles » ⁽⁴⁾.

Rêve de Bisṭām b. Qays

Dans l'interprétation du rêve de Rabī'a b. Naṣr, l'oracle vient au secours de l'oniromancie. Il en est de même des présages ; leur exploitation, dans l'interprétation des songes, qui constituera l'une des règles de l'onirotique musulmane ⁽⁵⁾, apparaît dans le songe de Bisṭām b. Qays qui devait périr dans une razzia qu'il entreprit contre les Banū Ḍabba, le Jour de Ṣaḳīqa. En route, il avait vu en songe quelqu'un venu lui dire : « Le seau vint au bassin (sur un chemin) glis-

1. Cf. ṬABARĪ, I², 671-75.

2. D'après ṬABARĪ, II¹, 399, l. 3, on lisait des livres de Daniel en Égypte en 61/680.

3. Cf. *infra*, p. 335, n° 24.

4. EHRLICH en signale quelques-uns et, au cours de l'exposé, nous en signalerons d'autres.

5. ṬABARĪ, I¹, 445 sqq. ; trad. Zotenberg, I, 294-5 ; IBN AL-ATĪR, I, 120 ; comp. *Ex.* 1, 8 sqq. La source de cette légende se trouve dans *Pirqē de R. Elieser*, paragr. 48.

6. Cf. *Sources Orientales*, 2, 146 sq.

sant ! » Il conta son rêve à Naqîd (var. Nufayl), interprète d'omens des Banû Asad b. Ġazîma, qui l'accompagnait ; ce dernier en tira un mauvais présage (*taṭayyara*) et lui dit : « Tu aurais dû continuer [en disant] « ... puis il revint mouillé » (1) ! Tu aurais ainsi détourné de toi les mauvais sorts » (2).

Sur ce récit, deux constatations peuvent, en outre, se faire : D'abord la présence, à côté du chef allant en guerre, d'un ornithomancien (3), lequel interprète aussi les songes, en leur appliquant les principes de son art ; ensuite, la possibilité d'enrayer le mauvais effet d'un songe (4). Ces deux traits, issus des traditions populaires sur les *Ayyâm al-'Arab* (5), révèlent un aspect de l'ancienne onirocritique arabe qui la rapproche de l'antique tradition babylonienne, où omens et conjurations forment, avec les songes, la série *ḏiqṭu*, c'est-à-dire le *Livre des Songes* (6).

Rêve de 'Abîd b. al-Abras

Non moins révélateur est le troisième songe que nous avons sélectionné de l'ancien répertoire arabe. Il appartient, en effet, à ce qu'on peut appeler les *rêves d'inspiration* (prophétique ou poétique), assez connus dans l'antiquité (7) : 'Abîd b. al-Abras, poète du milieu du VI^e siècle, nous apprend que « quelqu'un vint à lui en songe, tenant une boule de cheveux ; il l'introduisit dans la bouche et lui dit : « Lève-

1. الدلو تأتي الغرب المزله ... ثم تعود باديا مبتله. Il s'agit des deux parties d'un proverbe rapporté dans MAYDÂNÎ, I, 481.

2. تتفرط عنك النحوس. Cf. IBN AL-ATÎR, I, 459 sq.

3. ومعہ رجل یزجر الطیر. On trouvera ap. ALÛST, *Bulâğ*, III, 268 sq., un exemple d'un rêve oublié, retrouvé par la méthode du *zağr*, pris au *Miftâḥ Dâr as-sa'dda* d'IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYA.

4. Dans les superstitions postérieures, il existe plusieurs procédés ayant pour but de neutraliser le mauvais effet d'un rêve : cf. PS.-MAĞRÎFÎ, *Ġāyat al-ḥakīm*, 112 ; GOLDZIEHER, *Abhandlungen*, I, 28, n. 2 ; 228 ; MAUCHAMP, *Sorcellerie*, 157-163 ; J. T. REINAUD, *Monuments Arabes, Persans et Turcs du Cabinet de M. le Duc de Blacas et d'autres cabinets*, Paris 1828, I, 12 (le jade et le cristal de roche éloignent les mauvais rêves) ; etc. Comp., pour les Grecs, BÜCHSENSCHÜTZ, 8 (réf.).

5. Cf. E. MITTWOCH, *Proelia Arabum paganorum... quomodo litteris tradita sint*, Berlin 1899 ; BLACHÈRE, *Histoire de la Littérature*, 131 sq.

6. Cf. OPPENHEIM, 295 sqq. ; sur la fonction polyvalente de l'onirocrite babylonien, cf. *ib.*, 217-25.

7. Comp. *ibid.*, 192 sqq.

toi ! Il se leva tout en disant des vers ... alors qu'auparavant il n'en faisait pas » (1).

Le symbolisme de ce rêve ne repose pas sur les vertus magiques que tous les folklores attribuent aux cheveux (2), mais sur l'équivalence consonantique entre *ša'r*, « cheveux », et *ši'r*, « poésie ». Ce qui confère à ce songe une valeur topique comparable à celle qui se dégage de la vision d'Ézéchiël, lors de son investiture prophétique (3).

Si la pénurie de documents et leur caractère légendaire ne permettent pas de se faire une idée exacte et complète de l'oniromanie, couramment rangée parmi les sciences par lesquelles se distinguaient les anciens Arabes (4), la littérature de la *Sîra*, presque riche de couleurs, restituant une époque dont les conceptions populaires ne sauraient être différentes de celles de l'Arabie préislamique, nous conserve de bien précieuses données sur la symbolique des rêves, telle qu'elle était connue au temps du Prophète, de ses Compagnons et de leurs successeurs.

Rêves de Mahomet

Toute sa vie durant, le Prophète accorda une faveur particulière aux songes qui jalonnèrent les grands événements qu'il vécut. Nous estimons qu'un relevé des principaux songes, consignés dans la *Sîra*, apportera des éléments de grand intérêt sur les origines et les tendances de l'onirocritique proprement islamique, dont les thèmes sont puisés à la fois dans les traditions du paganisme arabe et dans les nouvelles conceptions de l'Islam naissant.

Dans le concert des pronostics annonçant l'avènement du Prophète arabe (5), nombreux sont les rêves qui méritent d'être retenus pour la richesse de leurs thèmes oniriques et l'héritage culturel qu'ils véhiculent.

1. Aḡ. 19, 84.

2. Cf. FRAZER, *Golden Bough*, I, 375 ; W. R. SMITH, *The religion of the Semites*, 324 sq. ; *id.*, *Kinship*, 152 sqq. ; WELLHAUSEN, *Reste*, 199 ; M. MORAND, *Les rites relatifs à la chevelure chez les indigènes de l'Algérie*, in *Revue Africaine* 49/1905, 237-43.

3. Cf. Éz. 2,8-3,3 ; Jér. 1, 9.

4. Cf. ŠAHRASṬÂNÎ, *Milal*, éd. du Caire, en marge d'IBN ḤAZM, III, 225 sq. ; ABUL-FEDA, *Hist. antisl.*, 180 ; H. F. WÜSTENFELD, *De Scientiis et Studiis Arabum ante Mohammedem et de Fabulis Lokmani*, Diss. Göttingen 1831.

5. Cf. *supra*, p. 81 sqq.

Rêves d'ascension

Un rêve d'ascension au ciel, fait par le poète Zuhayr, dont la poésie sentencieuse le prédispose à une telle attribution, sert de prédiction et de recommandation à ses enfants d'être dociles à la voix du ciel quand elle se fera entendre : « On raconte que Zuhayr qui était perspicace et méfiant ⁽¹⁾, vit en songe quelqu'un venir le soulever si haut dans le ciel qu'il pouvait le toucher de la main, puis il le laissa choir sur terre. Avant de mourir, il conta ce rêve à ses enfants et leur dit : « Je ne doute point qu'un événement céleste ne se produira après moi. Quand il sera, saisissez-le et pressez-vous d'y (croire) ». Lorsque le Prophète fut envoyé, Buḡayr b. Zuhayr vint à lui et adhéra à l'Islam. Puis, il revint dans sa tribu. Mais, quand le Prophète émigra, Buḡayr vint le rejoindre à Médine. Il était parmi l'élite des musulmans et prit part à la conquête de la Mekke ..., comme aux batailles de Ḥaybar et de Ḥunayn » ⁽²⁾.

Les rêves d'ascension, connus déjà en Mésopotamie, ainsi que les rêves de descente aux enfers ⁽³⁾, s'inscrivent dans le courant littéraire dont sont issus les nombreux écrits relatifs aux ascensions des prophètes, telles l'Ascension d'Isaïe, décrivant son voyage en état d'extase à travers les sept cieux, dont il contempla les mystères ⁽⁴⁾, l'Ascension de Moïse ⁽⁵⁾, l'Apocalypse grecque de Baruch qui narre son voyage à travers cinq cieux ⁽⁶⁾, l'Apocalypse d'Abraham qui, conduit au ciel par

1. كان نظارا متوقيا.

2. Ag. 15, 149 sq.

3. Cf. OPPENHEIM, 266 sqq. ; LEIBOVICI, in *Sources Orientales*, 2, 74 sqq. (note 17 : corr. en K. 2582) ; comp. « l'échelle de Jacob », in *Gen.* 28, 10 sqq. (cf. EHRLICH, 27 sqq. ; CAQUOT, in *Sources Orientales*, 2, 108).4. Cf. R. H. CHARLES, *The Ascension of Isaiah*, Londres 1900, ch. 6,1-11,40 ; R. BASSET, *Les apocryphes éthiopiens* traduits en fr., III : *L'Ascension d'Isaïe*, Paris 1894 ; E. TISSERANT, *Ascension d'Isaïe*, Paris 1909. On trouvera ap. KAUTSCH, *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900 (nouv. éd. 1921), II, 121, n. 1, les parallèles à cette ascension (cf. notamment le ch. 70 du *Livre d'Énoch* et l'*Arda-Vīrāf*).5. Cf. CHARLES, *The Assumption of Moses*, Londres 1897 ; KAUTSCH, *op. cit.*, 311-331.6. Il devait être question des sept cieux ; le texte s'arrête d'une façon abrupte ; cf. PAUL RIESSLER, *Alljüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928, 40-54 ; HUGHES, ap. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, II, 533 41 ; RYSEL, ap. KAUTSCH, *op. cit.*, II, 448 57.

un ange, a des visions sur les diverses époques de l'histoire d'Israël ⁽¹⁾, le *Testament d'Abraham* à qui Dieu envoie un ange pour lui annoncer sa mort prochaine ; il demande qu'il lui soit permis d'inspecter auparavant les œuvres de la création. Porté par un chérubin, il peut, du haut des régions célestes, contempler tout ce qui se trouve sur la terre. À la porte du ciel, il assiste au jugement des défunts dont les œuvres sont pesées. De retour sur la terre, Abraham se voit en présence de la Mort, revêtue d'une forme angélique ; elle lui enlève l'âme ⁽²⁾.

Isrā' et mi'rāj

C'est dans ce contexte que se placent l'*isrā'* et le *mi'rāj* du Prophète de l'Islam. Nous n'avons pas à nous étendre sur cette question qui a fait l'objet de nombreuses études ⁽³⁾. Nous en retiendrons seulement les traditions qui n'en font qu'un simple rêve.

En effet, parmi les noms qui sont en tête des *isnāds* des variantes de ce récit, deux attestent l'immatérialité de cette ascension : D'abord, 'Ā'īša, la jeune épouse du Prophète, qui affirmait : « On ne s'est pas aperçu de l'absence du corps de l'Envoyé de Dieu ; mais Dieu fit voyager son esprit de nuit » ⁽⁴⁾ ; ensuite, Mu'āwiya b. Abī Sufyān, premier calife umayyade, qui disait : « C'était un songe véridique venant de

1. Cf. P. RIESSLER, *op. cit.*, 13-39 ; G.H.Box, *The Apocalypse of Abraham*, in *Transl. of early Doc. Ser.* I, 10, Londres 1919 ; BONWETSCH, *Die Apokalypse Abrahams...*, Leipzig 1897. Le point de départ de ces spéculations est *Gen.* 15, 12 sqq. (incubation).2. Texte grec, éd. par M. R. JAMES, *The Testament of Abraham*, in *Textes and Studies*, II, 2, Cambridge 1892. En appendice, on y trouve des extraits de la version arabe des *Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob*, par W. E. BARNES, traduits en anglais (pp. 131-154) ; G. H. Box, *The Testament of Abraham*, Londres 1927 ; P. RIESSLER, *op. cit.*, pp. 1091-1103.3. Cf., en particulier, A. A. BEVAN, *Muhammeds Ascension to Heaven*, in *Studien... Julius Wellhausen...* hsg. von K. Marti, Giessen 1914, pp. 49-61 ; B. SCHREIKE, *Die Himmelsreise Muhammeds*, in *Der Islam* 6/1916, 1-30 ; J. HOROVITZ, *Muhammeds Himmelfahrt*, ib. 9/1919, 159-183 ; R. HARTMANN, *Die Himmelsreise Muhammeds*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1928-29, Leipzig-Berlin 1930, pp. 42-65 ; GEO WIDENGREN, *Muhammed, the Apostle of God and his Ascension*, Uppsala-Wiesbaden 1955. Sur les études relatives à cette légende dans le moyen âge occidental, cf. M. RODINSON, in *RHR* 140/1951, 203-36 ; cf. aussi T. SILVERSTEIN, *Dante and the Legend of the Mi'rāj*, in *JNES* 1952, pp. 89-110.

4. IBN HIŠĀM, 265, l. 15 : ما فقد جسد رسول الله صلعم ولكن الله اسرى بروحه .

Dieu »⁽¹⁾. Et le rapporteur de cette opinion, Ya'qûb b. 'Utba b. al-Muğîra b. al-Aḥnas, de l'appuyer par deux versets coraniques. Dans le premier, de la Sourate *al-isrâ'* (60,17), Dieu dit à son Prophète : « Ce rêve (*ru'yâ*) que Nous t'avons fait voir, n'était qu'une tentation pour les hommes [et l'arbre maudit dans le Coran. Nous leur faisons peur mais cela ne fait qu'accroître leur oppression] » ; dans le second, *Cor.* 37,102, Abraham dit à son fils : « Ô mon fils, je vois en songe (*'arâ ft l-manâm*) que je t'immolerai »⁽²⁾. À ce verset, nous ajouterons 104-106, où Dieu dit au sujet d'Abraham : « Nous l'avons appelé disant : « Ô Abraham ! Tu as cru le songe. C'est ainsi que nous récompenserons ceux qui font le bien. Cela n'est que l'épreuve décisive ... ». Ya'qûb en conclut : « De là j'ai appris que la révélation arrive de Dieu aux prophètes dans l'état de veille, comme dans l'état de sommeil ». À quoi Ibn Ishâq ajoute : « L'Envoyé de Dieu disait, ainsi qu'on me l'a transmis : « Mon œil dort, alors que mon cœur veille » ... »⁽³⁾.

Le début du récit d'al-Ḥasan b. Abî l-Ḥasan al-Baṣrî se prête à une interprétation onirique : « Alors que je dormais dans le *ḥiḡr* (parvis du sanctuaire mekkois), Ġibrîl est venu à moi ; il m'a poussé de son pied (*bi-qadamih*) ; je me suis assis et je n'ai rien vu ; je me suis alors recouché. Il est venu une deuxième fois et m'a poussé du pied ; je me suis assis et je n'ai rien vu ; je me suis rendormi. Il est venu pour la troisième fois et m'a poussé du pied ; je me suis assis ; alors, il m'a pris par le bras et m'a aidé à me lever. Puis, il m'a emmené jusqu'à la porte du sanctuaire ; là se trouvait une monture blanche, entre le mulet et l'âne, ayant sur les cuisses deux ailes à l'aide desquelles elle donnait de l'élan à ses pattes ; elle étendait sa patte antérieure jusqu'à l'extrémité de son postérieur »⁽⁴⁾. Il me fit monter là-dessus et partit avec moi côte à côte, sans que l'un dépasse l'autre »⁽⁵⁾.

Par son triple⁽⁶⁾ appel et son caractère d'investiture prophétique, ce récit rappelle étrangement la vocation de Samuel (I *Sam.* 3,1-14). Or, ce texte présente, selon l'opinion d'Ehrlich⁽⁷⁾, les caractéristiques

1. *Ibid.*, 1. 16 sqq. : كانت رؤيا من الله صادقة .

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, 266, 1. 2.

4. ... يحفر (يحفز 1.) بها رجله يضع يده في منتهى طرفه .

5. IBN HIŠÂM, 264, 1. 2 sqq.

6. Cf. des parallèles ap. EHRLICH, 49 sq. ; comp. *infra*, p. 262 sqq.

7. *Ibid.*, 45 sqq. ; il manque, toutefois, dans les deux récits, l'intention d'obtenir un rêve (cf. *ib.*, 48).

d'une incubation, lesquelles subsistent dans le rêve de Mahomet, à la différence que Dieu agit sur ce dernier par son ange, alors qu'il parla directement à Samuel. Tous les deux couchaient dans le sanctuaire et tous les deux étaient destinés par Dieu à être ses prophètes.

Ascension au ciel ou bien simple vision nocturne ? En lisant la foisonnante littérature que suscita ce thème, on ne peut s'empêcher de penser aux « romans de fiction » ; la conception stylisée que s'en font les mystiques, ne laisse pas de confirmer une telle impression et le travestissement qu'en fait Abû l-'Alâ' al-Ma'arrî⁽¹⁾, le replace d'emblée dans le contexte épique du héros de tous les temps. Au sujet de ce récit, E. Renan écrivait : « La seule fois que Mahomet voulut se permettre une imitation des fantaisies transcendantes des autres religions, dans son voyage nocturne à Jérusalem, sur un animal fantastique, la chose tourna au plus mal : ce récit fut accueilli par une tempête de plaisanteries ; plusieurs de ses disciples abjurèrent et le prophète se hâta de retirer sa fâcheuse idée en déclarant que ce merveilleux voyage, donné comme réel, n'avait été qu'un rêve »⁽²⁾.

Rêves de lumière

Comme les rêves d'ascension, les rêves de lumière et d'étoiles appartiennent à la tradition antique ; ils annoncent la naissance ou l'avènement d'un grand homme. Déjà Gilgameš vit en songe l'arrivée à Uruk de son futur compagnon Enkidou, sous la forme d'une étoile tombée du ciel (*kišir ša Anim* ?)⁽³⁾. Yahvé compare aux étoiles l'innombrable postérité d'Abraham⁽⁴⁾ ; la naissance de ce dernier est vue en songe par Nemrod sous la forme d'une étoile scintillante⁽⁵⁾ ; celle de Moïse

1. Cf. la table des matières et des extraits ap. R. A. NICHOLSON, in JRAS 1900, pp. 637-720 ; 1902, pp. 75-101, 337-62 ; 813-47. Le contenu des deux parties de la *Risâla* (cf. 1900, pp. 643-4 et 1902, pp. 80-6) renseigne rapidement le lecteur sur le voyage au ciel du *šayḥ* 'Alî b. Maṣṣûr et les rencontres qu'il y fit avec des poètes, hommes de lettres et personnalités célèbres. Texte ar. éd. dans *Daḥd'ir al-'Arab*, t. 4.

2. *Mahomet et les origines de l'Islamisme*, in *Études d'Histoire religieuse*, Paris s. d., p. 239. Sur les réactions des Mekkois, après avoir entendu le récit de ce voyage par Mahomet, et sur le témoignage de véracité que lui apporta Abû Bakr, qu'il surnomma, à partir de ce moment-là, *aṣ-Šiddîq*, « le Vêridique », cf. IBN HIŠÂM, 264 sq. Quant à la retractation de Mahomet, cf. *Cor.* 60, 17, cité ci-dessus.

3. Cf. OPPENHEIM, 246 sq. ; LEIBOVICI, *loc. cit.*, 76 sqq.

4. *Gen.* 15, 5 ; cf. EHRLICH, 35 sqq.

5. TABARÎ, I¹, 257 ; trad. Zotenberg, I, 136 sqq.

est vue en songe par le Pharaon comme un feu dévastateur ⁽¹⁾. Les Mages ont vu l'étoile de Jésus à l'Orient ⁽²⁾ et un juif de Médine, celle de Mahomet ⁽³⁾.

La *Sîra* exploite largement ce thème. Une tradition šî'ite attribuée à 'Abd al-Muṭṭalib le rêve suivant : Il vit en songe que sur son dos poussait un arbre dont le faite atteignait le ciel et dont les rameaux s'étendaient vers l'Est et l'Ouest. Une lumière rayonna soixante-dix fois plus forte que le soleil, et les Perses, comme les Arabes, les adorèrent. Une *kâhina* lui expliqua que, parmi ses descendants, naîtrait un homme qui deviendrait un grand conquérant et un prophète ⁽⁴⁾.

Ce songe unit deux thèmes oniriques : l'arbre et la lumière ; tous les deux étaient connus dans l'antiquité. Nous venons de le voir pour le second. Quant au premier, l'exemple qui l'illustre le mieux, reste le rêve d'Astyage, roi des Mèdes (584-550) qui vit en songe un cep de vigne sortir du sexe de sa fille Mandane, après son mariage avec Cambyse I^{er}, roi des Perses (600-558), croître et s'étendre sur toute l'Asie ⁽⁵⁾. Auparavant, il avait vu qu'elle urinait avec une telle profusion que son urine inondait la capitale et l'Asie entière. Les interprètes virent dans ces deux rêves l'annonce de la naissance de Cyrus, fils de Cambyse et de Mandane, et de l'hégémonie qu'il devait établir sur toute l'Asie ⁽⁶⁾.

Il est à noter, d'une part, que le songe arabe exprime la même idée que les songes mèdes, puisque « dos » (*ṣulb* : épine dorsale, reins) représente la faculté génératrice ; d'autre part, il concorde avec le récit d'Hérodote qui l'attribue au grand-père de Cyrus, Astyage, alors que

1. Cf. *supra*, p. 253. Apparemment, l'aspect dévastateur du feu enlève à ce songe sa valeur d'annonce d'une naissance ; mais le *Midrash* aussi bien que ṬABARĪ se désintéressent de ce qui peut arriver aux Égyptiens ; ils y voient un rêve de naissance (cf. EHRLICH, 40 sq., où l'on trouvera des réf. sur le thème onirique naissance-lumière-feu).

2. Mathieu, 2, 2.

3. IBN HIŠĀM, 102 : *يا معشر يهود ... طلع الليلة نجم احمد الذي ولد* به .

4. Cf. AL-QUMMĪ, *K. ad-Dîn*, Téhéran 1300 h., p. 103 (cité ap. EHRLICH 41, n. 1) ; TOR ANDRAE, *Mahomet*, 32.

5. Le thème de l'arbre dont les branches symbolisent les diverses parties d'un grand royaume, intervient dans le fameux songe de Nabuchodonosor, deviné et interprété par Daniel (4, 2 sqq.). Cf. EHRLICH, 113 sqq. On trouvera des réf. sur le thème arbre-univers, *ib.*, 116, n. 3.

6. cf. HÉRODOTE, I, 107 sqq.

le récit de Ktésias le rapporte à Mandane elle-même ⁽¹⁾. Le songe arabe s'inspire manifestement de la tradition perse ; il confirme le récit d'Hérodote.

On en retrouve une autre adaptation dans la légende d'Abû Muslim al-Ḥurasânî, qui fut le plus puissant instigateur dans le triomphe de la cause des 'Abbâsides. Son père « avait une jeune esclave enceinte ; il rendit visite à l'un de ses amis, 'Isâ b. Ma'qil, et demeura chez lui pendant quelques jours. Il vit en songe comme s'il était assis pour uriner ; de sa verge sortit alors un feu qui s'éleva dans le ciel, obstrua les horizons et illumina la terre ; puis, il tomba du côté du levant. Il conta son rêve à 'Isâ b. Ma'qil. Ce dernier lui dit : « Je ne doute point qu'elle ne porte dans son ventre un garçon ». Puis, il le quitta pour l'Âḍarbayḡân, où il mourut. La jeune esclave mit au monde Abû Muslim ; il fut élevé chez 'Isâ b. Ma'qil » ⁽²⁾.

La tradition biographique nous fournit encore deux autres rêves de lumière attestés à haute époque. Le premier est attribué à Âmina, mère de Mahomet, qui aurait vu, étant enceinte de lui, jaillir d'elle une lumière (si forte) qu'elle put voir (grâce à son éclat) les châteaux de Bostra en Syrie (*Šām*) ⁽³⁾. Auparavant, elle avait été visitée en songe par quelqu'un qui lui dit : « Tu es enceinte du maître de cette nation ; quand il tombera à terre, dis : « Je lui cherche refuge auprès de l'Unique, contre la méchanceté de tout envieux ». Puis, donne-lui le nom de Muḥammad » ⁽⁴⁾.

Le second rêve de lumière est dû à Ḥâlîd b. Sa'îd. Avant la vocation du Prophète, raconte-t-il, j'ai vu en songe l'obscurité s'abattre sur la Mekke, à tel point que je ne distinguais plus ni montagne ni plaine ; puis, j'ai vu une lumière sortir de Zamzam, comme celle d'une lampe. Plus elle s'élevait plus elle devenait grande et resplendissante. Quand elle fut élevée, ce qu'elle illumina pour moi, en premier lieu, fut le

1. Cf. OPPENHEIM, 265. Sur les rêves urine-procréation, cf. *ib.*, 264 sqq. ; LEIBOVICI, *loc. cit.*, 70.

2. Cf. IBN ḤALLIKÂN, *Wafayât*, I, 397 sqq.

3. IBN HIŠĀM, 102, 106 (où l'on trouve, de la bouche du Prophète, la var. « les châteaux de Syrie »). Déjà son père 'Abdallâh, en allant, en compagnie de son père, demander la main d'Âmina, avait sur le front une tache de lumière (*ḡurra*) qui disparut après avoir consommé le mariage (*ib.*, 100 sq.). Ce fait bénéficie de plus de crédit chez Ibn Hišâm, citant Ibn Ishâq, que le précédent, lequel est introduit

par ces mots : *... ويزعمون فيما يتحدث الناس والله اعلم ان آمنة* .

4. *Ibid.*, 102 ; comp. IBN SA'ÎD, I, 1, p. 60 ; TOR ANDRAE, *Mahomet*, 33 sq.

sanctuaire. Puis, elle devint plus grande, de telle sorte qu'il ne resta point de plaine, ni de montagne que je n'eusse vues. Après, elle resplendit au ciel ; puis, elle descendit jusqu'à illuminer pour moi les palmeraies de Yaṭrib, portant des dattes en voie de maturité (*busr*). J'ai alors entendu une voix dire dans la lumière : « Gloire à Lui ! Gloire à Lui ! La parole s'est accomplie et Ibn Mârid (= Satan) périt sur le tas de cailloux ⁽¹⁾, entre Aḡruḥ ⁽²⁾ et al-Ukma ⁽³⁾ ! Heureuse est cette nation ; le prophète des gens [qui étaient] sans Livre (*al-ummiyyūn*) est arrivé et le « Livre » est parvenu à sa fin. Ce village (*qarya*) l'a démenti ; il sera châtié deux fois ; à la troisième, il se repentira. Trois (villages) restent, deux à l'Orient et un à l'Occident » ! Ḥâlid raconta son rêve à son frère, 'Amr b. Sa'îd, qui lui dit : « Tu as vu un rêve étrange ; je crois que c'est un événement qui se produira chez les Banû 'Abd al-Muṭṭalib, puisque tu as vu la lumière sortir de Zamzam » ⁽⁴⁾.

Ce rêve, farci de réminiscences coraniques, schématise, avec une imagerie transparente, certains faits de la vie du Prophète, qu'on identifiera aisément, en suivant la marche de la lumière. Qu'il soit factice, cela n'empêche que la symbolique dont il est fait, est de tous les temps. On y voit, cependant, une adaptation parfaite de cette symbolique universelle aux faits arabes et une exploitation de données légendaires de l'histoire de la Mekke pour son interprétation, à savoir le lien entre les Banû 'Abd al-Muṭṭalib et Zamzam.

À ce propos, disons que ce lien lui-même est né d'un rêve, comme l'affirme la tradition. C'est, en effet, en songe que 'Abd al-Muṭṭalib reçut l'ordre divin de creuser le puits de Zamzam. « Je dormais, raconte-t-il, dans le *ḥiḡr* ⁽⁵⁾, quand quelqu'un vint à moi et dit : « Creuse

1. بهضبة الحصى : il peut s'agir d'une allusion au *raḡm* dont furent l'objet les démons, à la naissance du Prophète, comme d'un onomastique de lieu ; il n'est pas attesté comme tel *ap.* YAQŪT.

2. Cf. YAQŪT, I, 174 (hauteur dans le massif des Šarāt).

3. Dans la Yamâma ; cf. *ibid.*, I, 344 : Ukma ou Akama (sans article). Ces trois noms, apparemment géographiques, peuvent n'être que des désignations diverses pour « colline ».

4. IBN SA'D, I, 1, p. 109.

5. Cf. IBN HIŠÂM, 103, où il est dit : وكان يوضع لعبد المطلب فراش في ظل الكعبة فكان بنوه يجلسون حول فراشه ذلك حتى يخرج اليه لا يجلس عليه احد من بنيه اجلالا له قال فكان رسول الله عم ياتي وهو غلام نجف حتى يجلس عليه فيأخذه اعماه ليؤخروه عنه فيقول عبد المطلب اذا راى ذلك منهم دعوا ابني فوالله ان له لسانا

Tayba » ⁽¹⁾ ! Je demandai : « Qu'est-ce Tayba » ? Puis, il s'éloigna de moi. Le lendemain, je retournai à l'endroit où je couchais et j'y dormis ; il vint à moi et dit : « Creuse Barra » ⁽²⁾ ! Je demandai : « Qu'est-ce Barra » ? Puis, il s'éloigna de moi. Le lendemain, je retournai à l'endroit où je couchais et j'y dormis ; il vint à moi et dit : « Creuse al-Maḡnûna » ⁽³⁾ ! Je demandai : « Qu'est-ce al-Maḡnûna » ? Puis, il s'éloigna de moi. Le lendemain, je retournai à l'endroit où je couchais et j'y dormis ; il vint à moi et dit : « Creuse Zamzam » ⁽⁴⁾ ! Je demandai : « Qu'est-ce Zamzam » ? Il répondit : « Elle ne tarira jamais et ne sera point blâmée. Elle abreuvra les pèlerins, si nombreux soient-ils. Elle est située entre le Farṭ ⁽⁵⁾ et le Damm ⁽⁶⁾, auprès du nid du corbeau au bec et aux pattes rouges, auprès de la fourmilière » ⁽⁷⁾.

La structure de ce songe est plus exactement conforme à celle de Samuel (3,1-14) que celle du songe qu'eut Mahomet au même endroit ⁽⁸⁾. Aux trois appels préalables, succède la révélation divine. Toutefois, dans le songe de Samuel, les appels et la révélation ont lieu la même nuit, comme dans celui de Mahomet, alors que, dans le songe de 'Abd al-Muṭṭalib, ils s'étalent sur quatre nuits ⁽⁹⁾.

ثم يجلسه معه على الفراش ويمسح ظهره بيده ويسره ما يراه يصنع .

Ainsi, à l'instar d'Héli et de Samuel, 'Abd al-Muṭṭalib et, après lui, Mahomet, appartenant à un clan assumant des responsabilités dans la garde du sanctuaire mekkois, pouvaient coucher dans le parvis.

1. Pour *ṭayyiba*, « bonne (eau) », ainsi appelée par euphémisme, croyons-nous, en raison du goût saumâtre de son eau.

2. Pour *bārra*, « sainte ». Comp., cependant, *b'lt/brtm*, « Dame de Barrat », éplithète de Šams (cf. JAMME, *Panthéon*, 101), et *Dāt Barrân*, « Die Göttin des Weizens » (?) (FELL, *Südar. Studien*, 256), nom d'un sanctuaire de Šams (JAMME, *op. cit.*, 105 et n. 430^{bis}).

3. « La précieuse, celle dont on ne se sépare pas volontiers ».

4. Sur l'origine que nous proposons pour ce nom, cf. T. FAHD, *Le panthéon de l'Arabie centrale*, Ch. III, s. KA'BA.

5. L'endroit où l'on déposait les entrailles des victimes.

6. L'endroit où on brûlait le sang caillé des victimes, recueilli à terre, que le rituel mosaïque ordonne de brûler dans un endroit spécial (cf. *Ex.* 29, 14). Sur ces deux termes qui figurent dans *Lév.* 16, 27 ; *Nom.* 19, 5, cf. DOZY, *Die Israeliten zu Mekka*, 181-3 ; LENORMANT, *Sur le culte payen de la Kâbah*, 232 sqq. ; T. FAHD, *op. cit.*, ch. II, s. ISÂF et NA'ILA.

7. IBN HIŠÂM, 91 ; comp. IBN SA'D, I, 1, p. 49 sq. ; IBN AL-AT'IR, II, 8 sq. ; AZ-RAQI, 282 sqq.

8. Cf. *supra*, p. 258.

9. Comp., à ce sujet, l'exemple donné *ap.* EHRLICH, 50 (tiré de l'œuvre de HEINRICH V. KLEIST, *Geistererscheinung*).

La portée symbolique et doctrinale de ce songe est grande : À l'origine du sanctuaire mekkois, il y a le puits de Zamzam que la tradition musulmane identifie au puits que Dieu fit voir à Agar dans le désert : « Et Dieu lui ouvrit les yeux et elle vit un puits d'eau ; elle alla remplir l'outre d'eau et donna à boire à l'enfant » qui était sur le point de périr de soif (*Gen. 25,15 sqq.*). Dans cette tradition, le cœur d'Abraham n'est pas aussi dur que dans le récit de la *Genèse* ; il revient voir Ismaël dans le désert et, plus tard, il l'aidera à poser les fondations de la Ka'ba.

Or, dans la typologie de la *Sira*, 'Abd al-Muṭṭalib joue le rôle d'Abraham, à l'exemple duquel il s'apprêtera à sacrifier 'Abdallāh, sauvé par un oracle divin, comme avait été sauvé *Isma'el* par une intervention divine (1). À la mort prématurée de sa mère — son père étant décédé avant sa naissance —, Mahomet paraît assumer auprès de son grand-père le rôle d'Ismaël auprès d'Abraham, tel qu'il est conçu dans la tradition musulmane (2).

La révélation de ce puits à la descendance arabe d'Abraham fut ainsi renouvelée à l'aïeul du Prophète arabe (3), envoyé par Dieu, afin de restaurer, dans sa pureté originelle, le monothéisme abrahamique.

La *Sira* n'est pas loquace sur les jeunes années de Mahomet. À part son séjour chez sa nourrice sa'dite, séjour plein de péripéties merveilleuses, et après la mort de sa mère, alors qu'il n'avait que six ans, on le voit une fois rôder autour de son grand-père dans le parvis du sanctuaire ; puis, le rideau tombe brusquement. On ne parle plus de lui jusqu'à la mort de son grand-père, alors qu'il était âgé de huit ans (4).

C'est, cependant, un rêve qui va nous le montrer participant, dès cet âge-là, aux préoccupations de la cité. En effet, une femme vit en songe un homme dont la description correspondait à 'Abd al-Muṭṭalib ; il devait monter à Abū Qubays, avec un membre de chaque famille mekkoise, pour demander la pluie, à l'occasion d'une sécheresse qui avait duré plusieurs années. Mahomet, jeune garçon, faisait partie du groupe (5).

1. Sur le vœu de 'Abd al-Muṭṭalib et son accomplissement, cf. *IBN HIŠĀM*, 97 *sqq.* ; *supra*, p. 185 *sq.*

2. Cf. *ṬABARĪ*, I¹, 274 *sqq.*

3. Qui se disait être *دعوة إبراهيم وبشرى عيسى* (*IBN HIŠĀM*, 106).

4. *Ibid.*, 103-108.

5. *IBN SA'D*, I, 1, p. 54.

Le but de ce songe est clair : justifier la permanence en Islam du rite de l'*istisqā'*, en dépit de ses origines païennes. Un autre songe de même visée nous est rapporté par Ṭabarī (1) : Lors d'une sécheresse excessive qui se prolongea toute une année, le chef d'un camp des Muzayna égorgea, sur l'insistance de son groupe, une brebis ; et voici que ses os étaient rouges ! Il s'exclama : « Ô Muḥammad » ! Il vit alors en songe le Prophète venir vers lui et dire : « Je t'annonce la pluie ! Va trouver 'Umar [b. al-Ḥaṭṭāb], porte-lui mon salut et dis-lui : « Je sais — et tu ne me démentiras pas — que tu es (l'homme) des solutions efficaces ; alors, de la sagacité, de la sagacité, ô 'Umar » ! L'homme alla jusqu'à la demeure de 'Umar et dit au serviteur : « Demande l'autorisation d'entrer pour le messenger de l'Envoyé de Dieu ». Le garçon alla le dire à son maître qui eut peur. « As-tu remarqué en lui de la démence, lui demanda-t-il ? — Non, répondit le garçon. — Alors, fais-le entrer » ! L'homme entra et raconta son rêve. Alors, 'Umar sortit, appela les gens et, du haut du *minbar*, leur dit : « Je vous en conjure, par Celui qui vous a conduits à l'Islam, avez-vous vu en moi quelque chose qui vous déplaît ? — Par Dieu, non, lui répondirent-ils ; mais pourquoi nous demandes-tu cela » ? Il leur raconta le message qu'il venait de recevoir. Ils comprirent tout de suite, mais lui non. Alors, ils lui dirent : « C'est ton retard à faire l'*istisqā'* ; fais-le donc avec nous » ! Aussitôt il appela les gens et fit une brève oraison et deux courtes prières ; puis, il dit : « Ô Dieu, nos cours d'eau (2) ont tari, nos forces sont épuisées, nos âmes sont lasses ! Il n'y a de force et de puissance qu'en Toi, ô Dieu ; abreuve-nous et fais revivre les créatures et la terre » !

En plus de son intérêt historico-religieux, résidant dans le conflit entre l'action puritaniste de l'Islam primitif et la tendance populaire à sauvegarder certains rites païens auxquels la masse demeurait et demeure encore profondément attachée, ce rêve constitue un exemple unique, dans ce qui nous reste de l'oniromancie arabe, d'une constatation omoplatoscopique, faite à l'état de veille, unie à un oracle oniro-

1. I⁵, 2575-6.

2. *عجرت عنا انصارنا*. *Anṣārund* est ambigu ; litt., il signifie « nos alliés » ;

cela s'entendait, dans la Ḡāhiliyya, des divinités de la pluie (cf. T. FAHD, *op. cit.*, ch. II, s. HUBAL). En Islam, ce terme peut désigner les djinns, convertis à l'Islam, qui apportent leur aide aux musulmans dans les moments difficiles. Le sens pour lequel nous avons opté, vient de la deuxième signification de ce terme, à savoir « torrent, bras d'un fleuve ».

mantique (1). D'autre part, il confirme, d'une manière irrécusable, le caractère impérieux de tout ordre divin — direct ou indirect — révélé en songe et l'idée d'obligation qui en résulte pour les dirigeants de l'État théocratique. Le songe apparaît ainsi comme un instrument de gouvernement auquel recourt la divinité dans les situations critiques. Là où le sacerdoce était bien organisé et là où la prophétie fleurissait, son rôle décroissait; mais, dans le cas de l'Islam, l'absence de sacerdoce et la fin de la prophétie lui rendent son rôle principal de révélateur de la volonté divine. Cela va nous apparaître plus clairement non seulement dans les nombreuses manifestations oniriques de la vie de Mahomet, lesquelles présentent de la continuité avec la révélation prophétique dont il se considérait être l'instrument privilégié, mais encore dans celles de ses successeurs ou de simples fidèles, choisis occasionnellement par Dieu comme véhicules de sa parole.

L'exemple le plus typique du réalisme avec lequel le Prophète regardait les songes, se trouve dans le récit d'un rêve qu'eut l'un de ses compagnons. « Huzayma b. Tâbit vit en songe qu'il se prosternait sur le front du Prophète. Il vint voir ce dernier et le lui conta. Alors, l'Envoyé de Dieu se coucha à terre et lui dit : « Fais en sorte que ton rêve se réalise » ! Et Huzayma se prosterna sur son front » (2).

Avant d'accéder à la pleine lumière de la révélation proprement dite, Mahomet commença par avoir des rêves qualifiés de « véridiques » (*ru'yâ şâdiqa*), « lui fournissant, selon les termes de L. Massignon, sous forme de touches isolées, lumineuses et sonores, qu'il ne savait pas coordonner, cet alphabet de l'extase qu'il essaya plus tard de représenter sous forme de consonnes isolées, en tête de certaines sourates (telle est, du moins, ajoute-t-il, le rapprochement que nous proposons) » (3).

C'est sur le témoignage de 'A'îsa que repose cette affirmation. En effet, on lui fait dire que « le début de l'Envoyé de Dieu dans la prophétie, quand Dieu voulut faire de lui son privilégié et l'instrument de sa miséricorde envers les créatures, (se manifesta) par des rêves véridiques; tout rêve qu'il voyait, dans son sommeil, était aussi clair que l'aurore.

1. Comp. l'union de l'oniromancie et de l'extispicine dans un texte de l'époque cassite, ap. OPPENHEIM, 205 *in fine*.

2. *Usd*, IV, 48. Un *ḥadīṭ* surprenant confirme cette foi totale du Prophète dans les songes : « Quiconque ment, dans son rêve, il en répondra (*kullīfa*) le Jour de la Résurrection générale » (WENSINCK, *Concordance*, I, 504).

3. *Annuaire du Collège de France*, 41^e année, p. 85. Quoiqu'aussi étrange que ces consonnes elles-mêmes, cette opinion nous a paru digne d'intérêt, par suite de l'accent qu'elle met sur les débuts oniriques de la révélation reçue par Mahomet.

Il lui fit aimer la solitude; rien ne lui était plus agréable que de se trouver seul » (4).

On fait dire au Prophète lui-même : « Il ne subsiste des signes annonçant la prophétie que le bon rêve; le musulman le voit ou on le voit pour lui » (5). Mais ces « signes » ou « préambules » font partie intégrante de la prophétie, puisque le rêve est dit être « une partie de la prophétie » (6). Le *Ḥadīṭ* va plus loin en précisant, à la suite du *Tal-mud de Babylone* (4), dans quelles proportions le rêve s'apparente à la prophétie; on fait dire au Prophète : « Le rêve du croyant est une des quarante parties de la prophétie », que Dīnawarī explique de la façon suivante : « Le Prophète veut dire que la plupart des prophètes — Que la paix soit sur eux ! — ne voyaient pas l'ange, à l'exception d'une minorité d'entre eux; c'est durant leur sommeil qu'ils recevaient la révélation » (6). Ce fractionnement de la prophétie indique simplement qu'elle comporte des degrés, et le chiffre donné, variable d'un auteur à l'autre (6), n'est qu'une façon de parler (7).

Cela revient à dire que le Prophète a accédé à la prophétie par le degré le plus bas, à savoir le songe. C'est à Hīrā' qu'il passa, la première fois, du songe à la prophétie. L'année de sa vocation — sa quarantième année —, il se retira, comme de coutume, dans la grotte de Hīrā',

1. IBN HIŠĀM, 151; IBN SA'D, I, 1, p. 129.

2. IBN SA'D, II, 2, p. 18 : انه لم يبق من مبشرات النبوة الا الرؤيا الصالحة ; يراها المسلم او ترى له comp. IBN ḤALDŪN, III, 81/115. Le terme *buṣṣā*, dans *Cor.* 10, 64, est interprété, suivant un *ḥadīṭ* rapporté par Abū d-Dardā', par *ar-ru'yā al-ḥasana* (cf. ṬABARĪ, *Tafsīr*, II, 84 *sqq.*); QUŠAYRĪ, *ar-Risāla al-Quṣayriyya*, éd. Būlāq, 1284/1867, p. 228.

3. Cette affirmation se trouve répétée dans les avant-propos de tous les traités onirocritiques; cf., par ex., IBN ĠANNĀM, *Ta'bīr al-manām*, ms. Strasbourg 4212,

fol. 109 : الرؤيا جزؤ من النبوة ووحى للعباد فمنها بشارة للطائعين ... ومنها نذارة للصالحين .

4. *Berakāt*, 57^b, cité ap. MAĪMONIDE, *Guide des Égarés*, II, 36 : « Le songe est un soixantième de la prophétie ». En la commentant, Maïmonide dit : « Le véritable être de la prophétie..., c'est une perfection qui arrive dans un songe ou dans une vision ».

5. *Al-Qādir fī t-ta'bīr*, ms. Paris, fol. 34^v.

6. On trouve aussi 26, 43, 46, 61, 70 (cf. MAS'ŪDĪ, III, 360; IBN ḤAZM, *Millal*, éd. du Caire, V, 19 *sq.*; IBN ḤALDŪN, I, 186/213; III, 81/115).

7. Comp. PS.-BALḤĪ, I, 195 : On demanda à Ibrāhīm an-Naḥā'ī de décrire l'enfer; il dit : ناركم هذه جز من سبعين جزاً من نار جهنم.

pour un mois de retraite annuelle ⁽¹⁾, accompagné de sa femme. Durant son sommeil, l'ange Gabriel se présenta à lui avec une sorte d'étoffe en soie, sur laquelle figurait une écriture ⁽²⁾. Il lui dit : « Lis » ! Il répondit : « Je ne sais pas lire » ! L'ange lui fit entrer l'étoffe dans la bouche jusqu'à l'étouffer. « Je crus, dit-il, que c'était la mort » ! Puis, il le lâcha, lui répéta la même question et lui fit la même opération une deuxième, puis une troisième fois. La quatrième fois, pour échapper à ce supplice, Mahomet lui demanda : « Que dois-je lire » ? Et l'ange de lui faire réciter le début de la Sourate *al-'alaq* (96,1-5). Mahomet ajoute : « J'ai récité ce qu'il avait dit ; c'est alors qu'il finit par me quitter. Je me suis réveillé ⁽³⁾. (Cette phrase) était alors comme inscrite dans mon cœur. Je suis sorti (errant) et quand j'ai atteint le milieu de la montagne, j'ai entendu une voix du ciel dire : « Ô Muḥammad, tu es l'Envoyé de Dieu et moi je suis Gabriel ». J'ai levé les yeux vers le ciel et vu Gabriel dans l'attitude d'un homme posant ses pieds côte à côte au haut du ciel, disant : « Ô Muḥammad, tu es l'Envoyé de Dieu et je suis Gabriel ». Je me suis arrêté, le regardant, sans avancer ni reculer, puis, j'ai détourné mon regard de lui vers les horizons du ciel ; partout où mon regard tournait, je le voyais tel qu'il était ⁽⁴⁾. J'ai demeuré dans cette position, sans avancer, ni reculer, jusqu'à ce que Ḥadīḡa envoya me chercher. Ses messagers sont arrivés jusqu'aux hauteurs de la Mekke et en sont retournés, et moi j'étais encore dans la même position. Puis, il s'éloigna de moi et je me suis éloigné de lui, retournant auprès de ma femme » ⁽⁵⁾.

Ce récit, unissant le triple appel de la vocation de Samuel et l'initiation, par l'absorption du message prophétique, d'Ézéchiél (2,8 sq. ; comp. Jér. 5,10), comprend deux parties : La première eut lieu dans le sommeil, la seconde à l'état de veille. Il y a là un exemple typique du passage du rêve à l'extase. Car, en faisant penser à un état de veille,

1. *Taḥannuḡ* ou *taḥannuf* (IBN HIŠĀM, 152) ; ce qui prouve qu'il appartenait au mouvement des *ḥanīfs*, d'inspiration judéo-chrétienne, répandus à la Mekke (cf. *supra*, p. 87).

2. *بنط من ديباج فيه كتاب*.

3. *وهبت من نومي*.

4. Comp. la vision d'Éz. 1, 4 sq., en particulier : la « ressemblance humaine » des quatre êtres vivants (v. 5), vus également par Mahomet, sous la même figure, aux quatre coins de l'horizon ; leurs pieds étaient des pieds droits (v. 7) ; la désignation comme *envoyé* de Dieu (2, 3).

5. IBN HIŠĀM, 152 sq.

succédant au sommeil, le texte reste bien au-dessous de ce qu'il voudrait dire ; le terme *inḥitāf* ou *iḥtīfāf*, pour rendre l'état d'extase, n'était pas encore inventé ⁽¹⁾. Le déplacement de Mahomet de la grotte de Ḥirā' jusqu'au flanc de la montagne, déplacement constaté par Ḥadīḡa qui l'envoya chercher, est à comparer à son absence corporelle, la nuit de l'*isrā'*, constatée par Umm Hānī et prouvée par des paroles attribuées au Prophète lui-même ⁽²⁾. C'est bien là, croyons-nous, une conséquence de l'inaptitude de la langue de l'époque d'Ibn Hišām à rendre les concepts mystiques.

Terminologie du rêve et de la vision prophétique

Cette inaptitude, l'arabe ancien la partage avec les autres langues sémitiques anciennes. En effet, rien dans l'expression n'y distingue le rêve de la vision extatique ; autrement dit, c'est l'expression du rêve qui rend couramment la vision. Dans l'introduction à *Der Traum im alten Testament*, E. L. Ehrlich fait l'étude sémantique de cette terminologie commune à tous les Sémites ⁽³⁾. Il s'en dégage les conclusions suivantes :

Les concepts du songe et de la vision évoluent dans deux zones sémantiques foncièrement distinctes : la première se situe dans l'espace s'étendant entre le sommeil et le réveil et est exprimée, en conséquence, par les racines *y/w š n* (d'où dérivent l'acc. *šittu*, « sommeil », et *šultu*, « rêve », l'héb. *šēna*, « sommeil », l'ar. *sina*, « sommeil »), *n w m* (d'où dérivent l'acc. *munattu*, « aurore, songe » ⁽⁴⁾, l'héb. *ṭenūma*, « sommeil léger, assoupissement » ⁽⁵⁾, l'ar. *manām*, « somnolence, rêve » ⁽⁶⁾), et l'acc. *b r y*, l'aram. *ḥ z y*, l'héb. et l'ar. *r ' y* (d'où dérivent l'acc. *tabrit/māši*, l'héb. et aram. *ḥaezion/layla*, l'héb. *mar'a/ha-layla*, l'ar. *ruyā*, désignant tous la vision nocturne ou le songe). Ainsi, le premier groupe

1. La racine *ḥ t f* est employé sept fois dans le Coran (cf. *Concordance*) dans le sens d'« enlever, emporter, ravir », sans aucune nuance mystique. Pour exprimer l'idée de ravissement extatique, 'Ā'īša dit : *أسرى الله بروحه* (cf. *supra*, p. 257,

n. 4). Sur *iḥtīfāf* comme expression de l'extase, cf. *Aḥbār al-Ḥallāḡ*, éd. Massignon, *Études Musulmanes*, 4, Paris 1957, p. 17 (n. 5), p. 25 (n. 10).

2. Cf. IBN HIŠĀM, 267.

3. Cf. pp. 1-12, et OPPENHEIM, 225 sq.

4. Cf. OPPENHEIM, 225.

5. Cf. EHRlich, 3, n. 1 : définition du *Talmūd Megilla*, 18^v.

6. Comp. l'expression arabe *fi l-manām* ou *fi mā yarā n-nā'im* à l'expression accadienne [*ina*] *mu-na-at-ti* (ap. OPPENHEIM, 225).

exprime le « sommeil profond », le second, le « sommeil léger », intermédiaire entre le sommeil et le réveil, et le troisième, une action relevant du domaine du réveil, sinon le réveil lui-même. C'est dans ce dernier groupe que se trouve le point d'interférence entre la vision nocturne ou rêve et la vision prophétique (diurne et nocturne) ou extase (1).

La seconde zone sémantique du rêve se situe à partir d'une époque précise dans la vie d'un homme : la puberté, époque marquée par le développement de la sexualité (2). Le rêve est alors exprimé dans toutes les langues sémitiques (3), par la racine *h l m* qui indique, chez l'adolescent, une certaine maturité physique (devenir gras, charnu, épanouissement des organes sexuels, pollution nocturne) et intellectuelle (acquérir un bon jugement, être doux et clément, patient et maître de soi).

Partant de ce contenu sémantique, la tradition musulmane, soucieuse de distinguer le vrai rêve prophétique, rendu par *ru'yā*, du faux rêve, résultant des passions et des préoccupations de l'âme, ou encore le rêve inspiré par Dieu de celui inspiré par Satan, affecta *h l m* à l'expression de ce dernier. Mais ce fut là une distinction de caractère strictement théologique, fondée sur un *ḥadīṭ* disant : « *Ar-ru'yā* vient de Dieu et *al-ḥulm* de Satan » (4). Les lexicographes persistèrent à faire de

1. Sur la difficulté d'établir une ligne de démarcation entre songe et vision, cf. GUILLAUME, *Prophétie et Divination*, 261 sqq.

2. Le rapport entre rêve et puberté est nettement établi en arabe ; cf. T'A, 8, 355 :

حلم الرجل بالمرأة اذا حلم في نومه انه يباشرها ... والحلم والاحتلام الحياض في النوم ... والمراد بالاحتلام خروج المني سوا كان في اليقظة ام في المنام بحلم او غير حلم ولما كان في الغالب لا يحصل الا في النوم بحلم اطلق عليه الحلم والاحتلام ولو وجد الاحتلام من غير خروج مني فلا حلم له ...

3. À l'exception de l'accadien ; cf., cependant, l'inexplicable terme *ḥillu*, donné comme synonyme de *šullu* et de *munattu*, dans un vocabulaire suméro-accadien (OPENHEIM, 225) ; ce terme peut dériver de *ḥelā*, « être clair, serein » (VON SODEN, 339, 345) ; mais il paraît plus logique de le considérer comme une forme syncopée de *ḥil[m]u*, emprunté à la racine ouest-sémitique *h l m*.

4. Cf. WENSINCK, *Concordance*, I, 504 ; comp., toutefois, *ib.*, III, 128 :

الرؤيا ثلاث فبشرى من الله . والرؤيا تحريز من الشيطان Dans BUḤĀRĪ, 59 *ḥalq* 11 (= II, 324), *ru'yā*

ces termes deux synonymes (1), et cela en conformité avec la tradition sémitique où l'ugar. *h l m*, l'héb. *ḥalom*, l'aram. *ḥelmd*, le syr. *ḥelmō*, etc., expriment aussi bien le rêve prophétique que les dérivés de *r ' y* et de *h z y* (2).

Le Coran n'emploie que rarement et en mauvaise part ce terme dans le sens de rêve ; en effet, le plur. *aḥlām* y apparaît dans 12,44 et 21,5, précédé de *adḡdā*, « songes incohérents et confus », et une fois seul dans le premier de ces versets (3). C'est probablement son voisinage avec *adḡdā* qui lui conféra, aux yeux de la tradition, le sens qui l'oppose à *ru'yā*. Il en est tout autrement de la racine *r ' y* dont les innombrables formes verbales et nominales expriment dans le Coran toutes sortes de vision, qu'elle soit réelle, intellectuelle ou métaphorique.

Le verbe *ra'ā* et le substantif *ru'yā* y rendent aussi bien le rêve de Joseph (12,4-5) que celui de ses compagnons de prison (12,36) et celui du Pharaon (12,43). L'ordre intimé à Abraham de sacrifier son fils (*Cor.* 37,102,105) lui fut donné en songe (*ra'aytu fī l-manām*) et il fut loué par Dieu pour y avoir cru. Dieu fit réaliser le rêve (*ru'yā*) qu'il avait fait voir à Mahomet, à savoir qu'il rentrerait à la Mekke (*Cor.* 48,27), et le songe de l'*isrā'* et du *mi'rāḡ*, que ce dernier avait eu avant d'émigrer à Médine, ne lui avait été donné par Dieu que pour éprouver la foi de ceux qui l'avaient suivi (17,60) ; c'était en quelque sorte l'arbre de la tentation du Coran (*aṣ-ṣaḡara al-mal'ūna fī l-qur'ān*).

Après *ru'yā*, le Coran utilise *manām*, dont il fait un signe divin (4),

est qualifié : الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان. Autres réf. ap. GOLDZIEH, *Abhandlungen*, I, 110. Sur l'origine respective et les critères distinctifs des songes vrais et faux, cf. IBN ḤALDŪN, III, 82 sqq./177 sqq.

1. C. T'A 8, 355 : الحلم الرؤيا ... فهما مترادفان وعليه مشى أكثر أهل اللغة وفرق بينهما الشارع فخص الرؤيا بالخير وخص الحلم بضده .

2. Il est significatif qu'à l'époque patriarcale, c'est-à-dire avant le développement des visions extatiques en Israël, l'emploi de *ḥalom* prédomine (48 fois dans la *Gen.*, 4 fois dans le *Dt.*, 1 fois dans *Nom.*, totalement absent dans *Ex.*, *Lév.* *Josué*, *II Sam.*, *II Rois*, *I et II Chr.* ; on le retrouve dans *Is.*, *Jér.*, *Joël* et *Zach.* ; chez les *Hagiographes*, il se trouve seulement dans *Job*, *Ps.*, *Daniel* ; cf. EHRLICH, 1).

3. Dans 24, 58 et 59, *ḥulm* signifie « puberté », et dans 52, 32, *aḥlāmu-hum* signifie « leurs intelligences ». Cf. le rêve cité ap. BAYḤAQI, *Maḥāsīn*, 347, et traduit in *Sources Orientales* 2, 139 sq., où *ru'yā* personnifie « le bon rêve » et *adḡdā aḥlām*, « le mauvais rêve ».

4. *Cor.* 30, 23 : ومن آياته منامكم بالليل والنهار. TABARĪ, *Tafstr.*, 21,

une convocation devant Dieu, analogue à la mort⁽¹⁾, et un instrument de direction utilisé par Dieu pour guider pas à pas son Prophète et les croyants⁽²⁾. Le rapport du rêve avec la prophétie peut être déduit de l'expression coranique *ta'wil al-aḥādīt*, couramment rendue par « interprétation des songes »⁽³⁾, où *aḥādīt*, « contes, relations », a probablement le sens d'un autre pluriel du même thème, *ḥidān*, « événements », qui prendra plus tard le sens de « prédictions ».

Après ce bref exposé sur la terminologie du rêve, reprenons l'analyse des récits oniriques de la vie du Prophète.

Retourné de la montagne, Mahomet se confia à Ḥadīḡa qui le rassura et le raffermir dans l'espoir d'être le prophète des Arabes ; et, aussitôt, elle partit voir un cousin à elle, du nom de Waraqa b. Nawfal qui s'était converti au Christianisme, avait lu la Bible et conversé avec les juifs et les chrétiens⁽⁴⁾. Ayant entendu le récit de Ḥadīḡa, il s'exclama : « Saint ! Saint ! Par Celui qui tient dans sa main l'âme de Waraqa, si tu m'as dit vrai⁽⁵⁾, ô Ḥadīḡa, c'est la Grande Loi⁽⁶⁾ qui lui

20, interprète *manām* par *naum*. Il en est de même des textes suivants (cf. *ib.* 24, 6 sq. ; 10, 9). L'interprétation que nous adoptons nous paraît plus riche.

1. Cor. 39, 42 : الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك الله التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل

سمى ...

2. Cor. 8, 43-44 : اذ يريكم الله في منامك قليلا ولو اريكم كثيرا لفشلتهم ولتنازعتم في الامر ... Ce texte, relatif à la bataille de Badr, pourrait faire allusion à un rêve que le Prophète aurait eu au cours de la bataille (cf. IBN HIŠĀM, 444 ; *infra*, p. 279 sq.).

3. Cor. 12, 6, 21, 101 ; cf. TABARĪ, *Tafstr*, 12, 86.

4. Cf. IBN HIŠĀM, 143 : استحکم في النصرانية واتبع الكتب من اهلها ; BUḤĀRĪ, II, 352 (= 60 *anbiyā'*, 21) : وكان رجلا تنصر يقرأ الانجيل بالعربية .

5. قدوس قدوس, cette exclamation s'entend jusqu'à nos jours parmi les chrétiens, notamment quand il tonne.

6. الناموس الاكبر, du syr. *nōmūsō* (gr. *δ νόμος*), désigne, chez les chrétiens de langue syriaque, le Pentateuque (cf. versions syr. et ar. de *Mt.* 5, 17). H. O. FLEISCHER, in *ZDMP* 12/1858, 701 sq., n. 3, le fait dériver de *namasa* « communiquer un secret à quelqu'un », d'où « confident (de Dieu) » ; contre cette étymologie, cf. A. SPRENGER *ib.* 13/1859, 690-701. Cf. O. PAUTZ, *Muḥammeds Lehre von der Offenbarung*, 21.

est révélée, celle qui fut révélée, avant lui, à Moïse. Il est le prophète de cette nation ; dis-lui de persévérer »⁽¹⁾.

Thèmes oniriques des rêves de Mahomet

Ce récit explique le rêve suivant, rapporté par 'Urwa : « On questionna le Prophète au sujet de Waraqa, il répondit, comme on nous a dit : « Je l'ai vu en songe ; il portait des vêtements blancs. Je pense que s'il était en enfer, je n'aurais pas vu du blanc sur lui »⁽²⁾.

Blancheur-pureté

L'application du thème blancheur-pureté à un non musulman rappelle la doctrine chrétienne relative aux justes de l'Ancien Testament. Quand on considère que Mahomet refusa le salut à son oncle et tuteur Abū Ṭālib qui l'avait pourtant défendu contre les Qurayšites tout au début de sa mission⁽³⁾, on comprend bien à quel point il se sentait redevable envers ce chrétien ou judéo-christianisant qu'était Waraqa. On comprend du même coup l'influence déterminante que Ḥadīḡa eut dans la vie spirituelle et intellectuelle de son époux. Sa maison devait être le lieu de rendez-vous de ceux des Arabes qui éprouvaient un penchant irrésistible pour les idées monothéistes.

Il est bien établi que les songes reflètent ce que la conscience refoule dans l'inconscience. Dans son effort constant de présenter à ses contributeurs un monothéisme tout à fait arabe, indépendant et des juifs qu'il haïssait et des chrétiens vis-à-vis desquels il éprouvait comme un complexe d'infériorité, Mahomet se trahissait dans ses songes. L'exemple typique, révélant des réminiscences évangéliques, est cette forme islamique de la *parabole des invités* (comp. *Luc* 14,15-24 ; *Mt.* 22,1-14) que les archanges Gabriel et Michel lui auraient révélée en songe : « J'ai vu en songe, raconte-t-il, comme si Ḡibrīl, se tenant à ma tête, et Mikā'il, se tenant à mes pieds, se disaient l'un à l'autre : « Dis-lui une parabole »⁽⁴⁾ ! Alors (l'un d'eux) dit : « Écoute (et) que ton oreille

1. IBN HIŠĀM, 153, comp. IBN SA'D, I, 1, p. 130 : وإن هذا لبدء نبوة وإنه فهدا ناموس مثل ناموس موسى ,ليأتيه الناموس الاكبر

2. *Ag.* 3, 14.

3. IBN HIŠĀM, 278 sq.

4. اضرب له مثلا, c'est l'expression utilisée par la version arabe pour « dire une parabole » (cf., par ex., *Luc* 14, 7).

entende ! Comprends (et) que ton cœur saisisse ! Ta nation et toi-même, vous ressemblez à un roi qui a choisi une résidence (*dār*), y a construit une salle (*bayt*) et y a dressé une table (*mā'ida*) ; puis, il a envoyé un messenger (*rasūl*) pour convier les gens à sa table. Certains ont répondu à l'invitation, d'autres se sont abstenus. Il en ressort que Dieu est le roi, la résidence est l'Islam, la salle est le paradis et toi, Muḥammad, l'Envoyé. Quiconque répond à ton invitation, ô Muḥammad, entre dans l'Islam, quiconque entre dans l'Islam entrera au paradis et quiconque entre au paradis mangera ce qu'il y trouvera » (1).

Ce qui caractérise ce songe, c'est que le contenu symbolique et l'interprétation en sont donnés concurremment. Il ressemble aux rêves symboliques de Joseph (*Gen.* 37,5-8 ; 9-10) dont la signification paraît évidente (2). Dans ce cas, le rêve et son interprétation forment une unité indivisible, à tel point que le *Talmud de Babylone* les compare à une lettre cachetée (3).

Songe d'Héraclius

Parfois, le rêve symbolique induit son interprète en erreur ; mais Dieu qui le révèle, en fournit la clef. Le songe attribué à Héraclius, empereur d'Orient (610-641), en est un exemple typique : Après la reconquête de la Vraie Croix qui avait été enlevée par les Perses en 614, Héraclius se rendit de Hims jusqu'à Jérusalem à pied, pour rendre

1. IBN SA'D I, 1, p. 113 (tradition de Ġābir b. 'Abdallāh). À noter ici les récits relatifs à la multiplication de la nourriture, rapportés par le même biographe (*ib.* p. 123 : le Prophète rend abondant le lait de la brebis d'Umm Ma'bad qui répond

à ceux qui lui demandaient qui est l'auteur de ce miracle : *هذا واللات الصابي* ; *الذي بمكة* ; p. 124 : Fāṭima se plaint à 'Alī que toute la famille avait couché sans dîner et qu'il n'y a rien pour déjeuner. 'Alī est allé acheter de la farine et de la viande pour un *dirham* ; elle prépara le pain et cuisina. Quand tout était prêt, elle l'envoya chercher son père ; il le trouva étendu dans le sanctuaire, épuisé par la faim. Mahomet s'appuya sur 'Alī et vint avec lui. Arrivé, il vit bouillonner la marmite et dit à sa fille : « Sers 'Ā'īṣa ! » Elle remplit une écuelle ; puis, il lui dit : « Sers Hafṣa ! » Elle fit de même jusqu'à servir ses neuf épouses. Puis, il lui dit : « Sers ton fils et ton mari ! » Ce qu'elle fit. Il lui dit alors : « Sers-toi et mange ! » Elle se servit, puis elle souleva la marmite ; elle débordait encore. Nous avons mangé, conclut 'Alī, tant que Dieu a voulu » (*Comp. I Rois*, 17, 7 *sqq.* : Élie chez la veuve de Sarephta ; *Luc* 11, 10 *sqq.* ; *Mc.* 4, 31 *sqq.* ; *Mt.* 14, 13 *sqq.* ; *Mc.* 8, 1 *sqq.* ; *Mt.* 15, 32 *sqq.*).

2. Sur ce genre de songes, cf. EHRLICH 58 *sqq.* ; OPPENEHEIM, 206 *sq.*

3. *Berakôt*, 55^a, cité ap. OPPENEHEIM, 206.

grâces à Dieu de sa victoire (4). « On étendit les tapis à son passage et on y étala les fleurs. Quand il parvint à Aelia, il fit ses prières en compagnie de ses patriciens et des hauts fonctionnaires des Byzantins. Le lendemain, il parut préoccupé, interrogeant le ciel de son regard. Ses patriciens lui dirent : « Ô Roi, vous vous êtes réveillé ce matin préoccupé. — Oui, répondit-il ; j'ai vu en songe (*urītu*) cette nuit que le « Royaume de la Circoncision est sur le point de paraître » ! Ils lui dirent : « Ô Roi, nous ne connaissons d'autre peuple qui pratique la circoncision que les juifs ; or, ils sont sous ta domination et ton autorité. Ordonne à tous tes représentants dans l'Empire de couper la tête à tous les juifs se trouvant sous ton autorité. Ainsi, tu seras débarrassé de ce souci » (5). Juste à ce moment, alors qu'ils étudiaient ce projet, arriva le maître de Bostra, amenant captif un Arabe — Les rois avaient coutume d'échanger des informations — ; il dit : « Ô Roi, cet homme est un Arabe appartenant aux tribus moutonnières et chamelières ; il parle d'un événement étrange qui s'est produit chez eux ; interroge-le » ! Alors, il le fit approcher d'Héraclius qui dit à son interprète : « Demande-lui de raconter ce qui s'est passé dans son pays » ! L'interprète le lui demanda. « Il est apparu parmi nous, dit l'Arabe, un homme qui prétend être prophète ; des gens l'ont suivi, d'autres se sont opposés à lui ; il y a eu entre les deux partis plusieurs batailles ; je les ai laissés dans cet état ». L'empereur ordonna de le faire déshabiller ; ce qui fut fait. Il vit qu'il était circoncis ; « c'est ce que j'ai vu en songe s'exclama-t-il, et non ce que vous avez dit » (6) !

La figure de Waraqa b. Nawfal apparaît, par rapport à Mahomet, comme celle de Jean le Précurseur, par rapport à Jésus (4). Sa recon-

1. Cet événement eut lieu en 630, alors que Ṭabarī place ce récit dans la chronique de l'an 6/627-8 ; la trêve dont il est question dans le texte, peut aller de l'an 5/626 (après la bataille d'al-Ḥandaq) jusqu'à la Prise de la Mekke (fin 8/629 - début janvier 630). Mais avant, en août 8/629, il y eut la bataille de Mu'ta, en territoire byzantin, dans al-Balqā' (IBN HIṢĀM, 794) ; ce qui pourrait rendre vraisemblable la capture de l'Arabe et le déplacement du gouverneur de Bostra, chef-lieu du district du Ḥawrān, afin de faire entendre son récit à Héraclius.

2. À noter que les Romains prohibaient la circoncision aux Arabes de leur royaume (cf. réf. ap. WELLHAUSEN, *Reste*², 174-5) ; ce songe permet de conclure que cette prohibition était encore en vigueur.

3. ṬABARĪ, I³, 1561 *sqq.* (récit d'Abū Sufyān qui aurait été interrogé à la suite de cet événement par Héraclius lui-même, lequel découvrit, à partir des réponses d'Abū Sufyān, alors ennemi de Mahomet, tous les signes de la prophétie de ce dernier !)

4. On lui fait dire (*Ag.* 3, 14) : *هذا التاموس الذي انزله الله تبارك*

naissance envers lui s'est exprimée dans un rêve, comme son affection pour 'Ā'īša s'est dévoilée dans un autre et son admiration pour 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb dans un troisième.

Affection pour 'Ā'īša

'Ā'īša avait sept ans quand Mahomet l'épousa ⁽¹⁾; les mobiles de ce mariage précoce sont complexes. Toujours est-il que la très jeune épouse eut un ascendant de plus en plus grand sur son mari qui approchait de la cinquantaine. Dans son subconscient, ce dernier devait rechercher une justification pour la tendre jeunesse de son épouse préférée. C'est un rêve qui la lui apporta : « Je t'ai vue en songe par deux fois, raconta-t-il à 'Ā'īša ; je vois un homme te portant dans une étoffe de soie blanche ; il dit : « Celle-ci est ta femme » ! Je la découvre et voilà que c'est toi. Je dis alors : « Si c'est de la part de Dieu, Il le fera réaliser » ⁽²⁾ ! L'insistance du rêve révèle, chez Mahomet, le besoin d'une assurance d'origine divine, et la présentation de 'Ā'īša, comme on présenterait un bébé, dévoile le vrai motif de son inquiétude ⁽³⁾.

Admiration pour 'Umar

Une semblable inquiétude apparaît dans ses rêves à propos de 'Umar, en qui il voyait l'avenir de la jeune communauté. Il est certes difficile d'accepter de gaité de cœur l'idée d'être remplacé et encore moins celle d'être un jour surpassé ! Par son pouvoir de décision, par l'ascendant qu'il exerçait sur son entourage et par sa vertu, 'Umar menaçait de

وتعالى على موسى يا ليتني فيها جذع أكون حين يخرجك قومك ...

C'est à la vue de l'Esprit Saint descendre sur Jésus que le Baptiste vit en lui le Messie (*Jean 1*, 30).

1. Cf. IBN HIŠĀM, 1001 : وتزوج رسول الله صلعم عائشة ... بمكة وهي ابنة سبع سنين وبني بها بالمدينة وهي بنت تسع سنين او عشر . ولم يتزوج ... بكرة غيرها .

2. IBN SA'D, VIII, 44 ; cf. 46.

3. Dans l'affaire 'Ā'īša (cf. IBN HIŠĀM, 731-7) qui secoua la jeune communauté et fomenta des troubles entre Aws et Ḥazrağ, cette dernière souhaite que le Prophète reçoive en songe la preuve de son innocence : قد كنت ارجو ان يرى

رسول الله صلعم في نومه شيئا يكذب به الله عني ... C'est une révélation qui vint apporter cette preuve (*ib.* 735, l. 8 et 17 sqq.).

partager le prestige que Mahomet réclamait exclusivement pour lui-même.

Quatre rêves ont émergé de l'inconscience de Mahomet à propos de 'Umar : « Je me suis vu en songe, dit-il, tirant d'un puits un seau à poulie. Alors, vint Abū Bakr, qui tira très faiblement un seau ou deux — Que Dieu lui pardonne ! — ; puis, vint 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, alors le seau devint comme un ruisseau entre le puits et le bassin. Je n'ai jamais vu un homme aussi puissant et habile (*'abqarī*), ni capable de réaliser ce qu'il avait réalisé ; il fit cela jusqu'à ce que les gens se fussent bien désaltérés et que leurs troupeaux, bien abreuvés, se fussent couchés tout autour du bassin » ! Le fils de 'Umar, 'Abdallāh, auquel est rapporté ce récit, ajoute : « Cela est en rapport avec les conquêtes accomplies par lui et les richesses qu'il enleva aux infidèles et dont il fit bénéficier les musulmans » ⁽¹⁾.

Si ce songe prédit les bienfaits de la réforme agricole opérée par 'Umar, le suivant révèle son rôle dans l'affermissement de la foi musulmane.

« Alors que je dormais, dit le Prophète, j'ai vu les gens défiler devant moi, portant des tuniques atteignant à peine la poitrine. (Seul) 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb portait une tunique qui traînait à terre ». On lui demanda : « Comment as-tu interprété cela, ô Envoyé de Dieu ? — C'est la religion (*ad-dīn*), répondit-il » ⁽²⁾.

Dans le rêve suivant, le « moi » de Mahomet va entrer en conflit manifeste avec celui de 'Umar : « Je me suis vu entrer au paradis, raconte le Prophète, et me voilà dans un palais en or ; je demandai : « À qui est-ce ? — À un jeune homme de Qurayš », me répondit-on. Je crus que c'était moi. Je demandai : « Qui est-ce ? — C'est 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb », me répondit-on » ⁽³⁾ !

Le « moi » de Mahomet paraît même timoré en pensant à 'Umar, dans ce rêve qui ne manque pas d'humour : « Alors que je dormais, raconte le Prophète, je me suis vu au paradis et voilà qu'une femme faisait ses ablutions à proximité d'un palais. Je demandai : « À qui est ce palais ? — C'est à 'Umar », répondit-elle. J'ai immédiatement pensé à sa jalousie et je suis parti en courant » ! Entendant cela, 'Umar se mit à pleurer et dit : « Puissè-je être jaloux de toi, ô Envoyé de Dieu » ⁽⁴⁾ ?

1. *Usd* IV, 67. Sur la force de caractère dont 'Umar fit preuve dès sa conversion à l'Islam, cf. IBN HIŠĀM, 229.

2. *Usd*, IV, 62.

3. *Ibid.*, 64.

4. *Ibid.*, 62. Comp. IBN HIŠĀM, 270 *in fine* : Lors de son voyage céleste, le Prophète vit en entrant au paradis « une jolie brune ; je lui demandai, dit-il : « À qui

Si les rêves précédents ont pu être fabriqués pour souligner le prestige de 'Umar face à ses adversaires, le motif qui a inspiré ce dernier ne saurait émaner d'une telle préoccupation. Il y a là, de la part de Mahomet, une réaction psychologique presque inavouée que ses fervents adeptes n'auraient point conçu l'idée de forger. Elle a été enregistrée dans cet immense fatras de *Ḥadīṭ* qui, parmi tant de faux à buts doctrinaux ou politiques, contient incontestablement des impressions d'une frappante réalité.

Si cette série de rêves révèle un côté intime de l'âme de Mahomet, une autre série nous fait revivre ses préoccupations de fondateur d'une religion et de chef d'une communauté d'hommes qui fondent sur lui toutes leurs espérances.

L'institution de l'*āḍān*

La révélation en songe de l'institution de l'*āḍān*, l'appel à la prière, témoigne du souci constant du Prophète de faire en sorte que l'Islam se distingue et du Judaïsme et du Christianisme. Il était préoccupé de choisir, avec ses compagnons, entre la trompette (*būq*) des juifs ou la simandre (*nāqūs*) des chrétiens ; l'option pour l'usage chrétien venait d'être faite ⁽¹⁾, quand 'Abdallāh b. Zayd, des Ḥazrağ, vint précipitamment voir le Prophète. « J'ai vu, cette nuit, en songe ⁽²⁾ un homme m'aborder ; il était vêtu de deux vêtements de couleur verte ; il tenait dans les mains une simandre. Je lui dis : « Ô serviteur de Dieu, vends-tu cette simandre » ? Il me demanda : « Qu'en feras-tu » ? Je répondis : « Nous nous en servirons pour appeler à la prière ». Il me dit : « Ne voudrais-tu pas que je te montre mieux que cela ? — Qu'est-ce, lui demandai-je ? — tu diras, répondit-il ; « *Allāhu akbar* ... (suit la formule de l'*āḍān*). Ayant entendu cela, le Prophète s'exclama : « C'est

appartiens-tu ? — À Zayd b. Ḥārīṭa, répondit-elle ». L'Envoyé de Dieu communiqua cette bonne nouvelle à Zayd b. Ḥārīṭa ». Ce fut une compensation que Mahomet devait à Zayd, son fils adoptif, qu'il avait frustré de sa femme, Zaynab bint Ḡaḥṣ, pour l'adoindre à son harem, et cela en l'an 5/626, selon ṬABARĪ (13, 1460 sqq.).

1. IBN HIṢĀM, 347, 1.5 : ثم امر بالناقوس فنحت ; 348, 1.1 : فبينما عمر بن الخطاب يريد ان يشتري خشبتين للناقوس ... La simandre était composée d'une grande planche, appelée *nāqūs*, sur laquelle on frappait avec une espèce de gourdin en bois, appelé *wabl* (T'A 4, 264).

2. طاف بي ... طائف

un songe véridique, si Dieu le veut » ! Il lui ordonna de l'apprendre à Bilāl qui avait une plus belle voix. Quand 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb l'entendit de sa maison (ou, selon un autre récit, alors qu'il était en route pour acheter la simandre), il accourut, traînant derrière lui son manteau et vint dire au Prophète : « Ô Prophète de Dieu, par Celui qui t'envoya pour (annoncer) la Vérité, j'ai vu exactement ce qu'il a vu » ! Selon le premier récit, le Prophète rendit grâce à Dieu, selon le second, il lui aurait répondu : « La Révélation t'a précédé » ⁽¹⁾ !

Ce songe s'inscrit dans une antique tradition sémitique qui admet le principe que les rêves des sujets peuvent servir d'avertissement divin ou de message à leur roi ou leur chef ⁽²⁾. Cela se réalise particulièrement dans l'incubation ⁽³⁾. D'autre part, vu l'importance de son contenu, il comporte une double garantie : sa répétition à deux personnes différentes et sa confirmation par une révélation. C'est, du moins, ce qui se dégage de sa forme littéraire, telle qu'elle nous est rapportée par Ibn Ishāq, *ap.* Ibn Hiṣām. Correspond-elle à la réalité historique ? À vrai dire, cela nous importe peu, dans le cas présent ; car nous ne prétendons pas, dans l'étude de ces rêves attribués à Mahomet, sonder l'âme de l'homme, tel qu'il était dans la réalité, mais plutôt du prophète, tel qu'il était vu par sa communauté, à l'aube de son histoire écrite. Les deux points de vue peuvent, dans de nombreux cas, se croiser et se confondre ; mais, tandis que l'on peut être affirmatif pour le second, on tergiverse longtemps, avant de se déclarer comme tel, quand il s'agit du premier.

Les rêves les plus frissonnants de la carrière de Mahomet sont ceux, nous semble-t-il, qu'il eut ou que d'autres eurent pour lui à la veille des deux batailles décisives qu'il soutint contre les Qurayšites.

Rêve de 'Ātika

Trois nuits avant Badr, sa tante 'Ātika, fille de 'Abd al-Muṭṭalib, « vit en songe un cavalier venir sur un chameau et s'arrêter à al-Abṭaḥ ⁽⁴⁾. Puis, il cria aussi fort qu'il le pouvait : « Ô gens nonchalents, fuyez !

1. Cf. IBN HIṢĀM, 346-8 ; comp. IBN SA'D, I, 2, p. 7 ; le terme est connu dans le Coran : cf. l'expression *adḍana mu'adḍin* (7, 44 ; 12, 70) ; mais cette révélation y est introuvable.

2. C'est d'ailleurs ce qu'un *ḥadīṭ*, cité ci-dessus (p. 267), laisse entendre.

3. Cf. OPPENHEIM, 188, 199 sq., 222 sq. (*bārā* et *ἀνειροπόλος*). Le rêve de Samuel (*I Sam.* 3, 1 sqq.) concernait Héli, sous les ordres duquel il servait Yahvé.

4. Lieu à mi-chemin entre Minā et la Mekke (cf. YĀQŪT, I, 92).

Dans trois jours, vous serez massacrés » ! Je vis alors, dit-elle, les gens s'attrouper autour de lui. Puis, il entra dans le sanctuaire, suivi des gens. Tandis qu'ils l'entouraient, voilà que son chameau monta sur le toit de la Ka'ba. Puis, il lança le même cri : « Ô gens nonchalants, fuyez ! Dans trois jours, vous serez massacrés » ! Puis, son chameau monta au sommet d'Abû Qubays et lança le même appel. Puis il saisit une grosse pierre (*ṣaḥra*) qu'il roula ; elle se précipita jusqu'en bas de la montagne, où elle éclata en morceaux ; il ne resta pas une seule maison, ni une demeure à la Mekke qui n'en eût reçu un éclat » (2) !

ʿĀtika raconta son rêve à son frère al-ʿAbbās qui y vit un rêve véridique (*inna ḥādīh la-ru'yā*) et lui recommanda de ne le raconter à personne. Mais le récit de ce rêve ne tarda pas à faire le tour de la ville ; Abû Ġahl en fit la risée de tout le monde : « Ô Banû ʿAbd al-Muṭṭalib, dit-il à al-ʿAbbās, il ne vous suffit pas que vos hommes prophétisent ; il faut que vos femmes en fassent autant » !

Trois jours après, ʿAmr al-Ġifārī, messenger d'Abû Sufyân (lequel, revenant de Syrie à la tête d'une grande caravane, s'était rendu compte, grâce à ses espions, que Mahomet lui tendait un piège), tint à alerter les Qurayšites du danger que couraient leurs biens et leurs hommes ; se tenant sur son chameau dont il avait mutilé la face et retiré la selle, il cria du fond de la vallée, et après avoir fendu sa tunique : « Ô gens de Qurayš, la caravane ! la caravane ! Vos biens confiés à Abû Sufyân, Muḥammad et ses compagnons les ont attaqués ! Je doute que vous puissiez encore les sauver ! Au secours ! Au secours » !

L'étonnante similitude de ce rêve avec celui qu'un Madianite fit au sujet de Gédéon (*Juges* 7,13-14), à la veille de la victoire de ce dernier sur son peuple, a été signalée par Hans von Mżik, lequel découvre, dans le récit de la bataille de Badr, plusieurs motifs appartenant à la légende de Gédéon et de Saül (3).

Le songe du Madianite est bien plus sobre : il vit qu'« un pain d'orge roulait dans le camp de Madian ; il vint jusqu'à la tente, la heurta, et elle tomba ; il la renversa sens dessus dessous, et la tente tomba ». Et l'interprétation de ce rêve symbolique est donnée immédiatement

1. Nous lisons : *la-mašdri'ukum*, contrairement à Mżik (*cf. infra*) qui lit *li-mašdri'ikum*, en rattachant au membre de phrase précédent. Moins explicitement, on peut traduire par : « Dans trois jours, un sort cruel vous attend » !

2. IBN HIŠĀM, 428-9 ; IBN SAʿD, VIII, 39-30 ; TABARĪ, I³, 1292-3 ; IBN AL-AʿIN, II, 89 ; *Ağ.* 4, 18.

3. *Die Gideon-Saul-Legende und die Überlieferung der Schlacht bei Badr. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Islāms*, in WZKM 29/1915, 371-383.

par le compagnon à qui le rêveur l'avait confié : « Ce n'est pas autre chose que l'épée de Gédéon, fils de Joas, homme d'Israël ; Dieu a livré entre ses mains Madian et tout le camp » (1).

Trois traits rapprochent singulièrement ces deux songes : le premier est que tous les deux se produisirent dans le camp adverse, tout en annonçant la défaite du camp qui les avait reçus ; le deuxième est que le signe symbolique de la défaite est un objet qui roule de haut en bas et qui vient toucher le lieu de séjour de l'ennemi. Si, pour les pasteurs madianites, le « pain d'orge » symbolisait les agriculteurs israélites, pour les habitants de la dépression mekkoise, l'image d'un rocher tombant des hauteurs environnantes, devait leur être plus familière et plus expressive ; ses éclats, disséminés dans toutes les demeures, symbolisaient l'importance du nombre des victimes, à tel point que chaque maison mekkoise devait en souffrir. Le troisième trait, non moins important est que ce rêve vient confirmer, dans l'un des deux camps, une promesse divine de victoire faite à l'autre camp. En effet, Yahwé avait déjà promis la victoire à Gédéon (7,7 *sqq.*) et Allāh à Mahomet (2).

C'est dans une *munāšada* (3) que Mahomet nous met au courant de cette promesse. Après l'avoir prononcée, il sommeilla un instant, assis (4) sous la tente de chef (*al-ʿarīš*) qui avait été dressée pour lui (5), puis se réveilla et dit à ʿAbû Bakr qui se trouvait à ses côtés : « Ô Abû Bakr, je t'annonce une bonne nouvelle ! La victoire d'Allāh est avec toi ! Voici Ġibrīl tenant les rênes d'un cheval qu'il conduit ; dans les plis (de son habit, repose) une épaisse poussière » (6) !

Rêve de Ġuhaym

Mais, avant que le Prophète eût la confirmation de la victoire, un autre rêve, semblable à celui de ʿĀtika, fut vu à la Mekke par Ġuhaym

1. Sur la symbolique de ce rêve et les anomalies qu'il présente, *cf.* EHRLICH, 85-90.

2. *Cf.* *Cor.* 8, 7-12, 43-44, 68 ; IBN HIŠĀM, 444.

3. اللهم ان تهلك هذه العصابة اليوم لا تعبد. Sur cette formule de serment à caractère magique, *cf. supra*, p. 117. Mahomet eut peu après (*cf.* IBN HIŠĀM, 445) un autre geste à portée magique : il lança face aux Qurayšites une poignée de cailloux qui déclancha le combat et fit fuir les ennemis.

4. خفق خفقة.

5. *Cf.* IBN HIŠĀM, 439 *sq.*

6. *Ibid.*, 444. On sait le rôle attribué aux anges dans cette bataille (*cf. ib.*, 449 *sq.* ; *supra*, p. 72).

b. as-Šalt b. Maḥrama b. al-Muṭṭalib. « Alors que je rêvais, raconte-t-il, dans un état intermédiaire entre le sommeil et la veille ⁽¹⁾, je vis soudain venir un homme sur un cheval et le regardai jusqu'à ce qu'il s'arrêtât ; il tenait en main un chameau. Puis, il dit : « Ont été tués 'Utba b. Rabī'a, Šayba b. Rabī'a, Abū l-Ḥakam ibn Hišām b. Umayya b. Ḥalaf et un tel et un tel » — énumérant ainsi des hommes en vue parmi les Qurayšites qui allaient être tués à Badr. Puis, je le vis percer le haut du poitrail (*labba*) de son chameau et le lâcher au milieu de l'armée ; il ne resta pas une seule tente dans le camp qui ne fût aspergée de son sang » ⁽²⁾ !

Ce rêve dont le symbolisme est différent de celui de 'Ātika, indique, comme ce dernier, l'ampleur de la défaite des Qurayšites. Le cavalier mystérieux prédit, d'abord, nominativement, la perte de notables mekkois, puis, par un geste à la fois symbolique et magique, il étend les méfaits du désastre à toutes les familles de la ville. Si le rêve de 'Ātika a des affinités avec la légende de Gédéon, celui de Ḡuhaym trouve sa source d'inspiration dans la dixième plaie d'Égypte, à savoir le massacre, au milieu de la nuit, de tous les premiers-nés (*Ex. 12,29 sq.*) — la représentation de l'ange exterminateur sous forme de chameau nous étant connue ailleurs dans la *Sira* ⁽³⁾. Ce rapprochement fait typologiquement de Badr ce que cette bataille fut en réalité, c'est-à-dire une sorte de passage de la mer Rouge pour la jeune communauté persécutée.

Rêve de Mahomet à la veille d'Uḥud

Si le triomphe de Badr fut prévu par des songes, la défaite d'Uḥud le fut également. En effet, ayant appris que les Qurayšites, fortement armés et soutenus par les Banū Kināna et les habitants de la Tihāma, avaient campé en face de Médine, le Prophète vit en songe, cette nuit-là, comme s'il était dans une cuirasse solide, comme si la pointe de son sabre Dū l-Fiqār s'était fêlée, comme si on égorgeait des vaches et comme s'il poussait devant lui un bélier. Il raconta son rêve à ses compagnons et l'interpréta de la façon suivante : « La cuirasse solide est Médine la fêlure de mon épée est une épreuve dans ma propre personne ⁽⁴⁾.

اني فيما يرى النائم واني لبين النائم واليقظان .

2. IBN HIŠĀM, 437 ; H. v. MẒIK, *op. cit.*, 373.

3. IBN HIŠĀM, 190 sq. et 257 sq. (l'apparition à Abū Ḡahl de l'ange, sous forme d'un chameau-étalon) ; cf. *supra*, p. 71.

4. Allusion aux blessures que reçut le Prophète à la figure au cours de cette bataille (IBN HIŠĀM, 571 sq.) ; comp. *infra*, p. 283, n. 2.

les vaches égorgées, ce sont des tués parmi mes compagnons et le bélier que je poussais devant moi, c'est le chef de l'armée ⁽¹⁾ que Dieu fera mourir s'il le veut ». Le Prophète était d'avis de ne pas sortir de Médine, à cause de ce rêve ; il aurait aimé que l'on se rangeât à son opinion ⁽²⁾. C'était également l'avis de 'Abdallāh b. Ubayy b. Salūl, invoquant l'expérience du passé : « Nous ne sommes jamais sortis, dit-il, vers un ennemi sans perdre et aucun ennemi ne nous y attaqua sans perdre ... » Mais, sous la pression de jeunes qui n'avaient pas pris part à Badr et qui étaient avides de martyre, le Prophète céda, mais à contre-cœur. Pris de remords, ceux qui l'avaient poussé à sortir, renoncèrent à leur point de vue ; mais c'était déjà trop tard ; le Prophète avait revêtu sa cuirasse. « Il ne faut pas, dit-il, qu'un prophète, ayant déjà revêtu sa cuirasse, la dépose avant de combattre » ⁽³⁾ !

Les pressentiments du Prophète, exprimés par ce rêve, se sont réalisés. Il est, cependant, intéressant de noter qu'en dépit de ses appréhensions, il céda à l'enthousiasme de ses adeptes, n'accordant pas, pour une fois, un caractère impératif à la révélation qu'il avait eue en songe. Serions-nous en face d'une justification de l'abandon de Dieu dans cette bataille d'Uḥud, alors qu'Il avait efficacement concouru, aux côtés de son Prophète, à la victoire de Badr ? Si la réponse à cette question devait être affirmative, il y aurait là une espèce de sanction divine, infligée au Prophète, pour n'avoir pas suivi les indications de son rêve ; ce qui en fin de compte, ne fait que confirmer l'idée qu'avait Mahomet du rêve en tant que message divin.

1. Allusion à Ḥamza, oncle du Prophète, principal martyr de cette bataille (*sayyid aš-šuhadd'*) : IBN HIŠĀM, 563 sq.

2. Cf. IBN SA'D, II, 1, p. 26 ; comp. IBN HIŠĀM, 557 sq., où ce rêve est rapporté sous deux formes confuses et plus abrégées : « J'ai vu des bovins, j'ai vu une fêlure à la pointe de mon épée et j'ai vu comme si j'avais fait entrer ma main dans une cuirasse solide. Je l'ai interprétée par Médine (557 sq.) ». L'autre forme est : « J'ai vu des bovins à moi en train d'être égorgés [...]. Les bovins sont des gens parmi mes compagnons qui seront tués ; quant à la fêlure à la pointe de mon épée, c'est un membre de ma famille qui sera tué » (558).

3. IBN HIŠĀM, 558 ; comp. *ib.*, où un rêve avertit le Prophète du recul de son armée, le premier jour, devant Tā'if assiégé : « J'ai vu, dit-il à Abū Bakr, qu'on me faisait cadeau d'une écuelle pleine de crème ; mais un coq la renversa d'un coup de bec et son contenu se répandit ». Abū Bakr lui dit : « Je ne crois pas que tu atteindras aujourd'hui ton but ».

Déroulement de la bataille de Mu'ta

Il était normal qu'à la veille de ces grandes batailles, l'esprit de Mahomet fût inquiet et tourmenté ; il supputait ses chances de succès et implorait l'aide du ciel et ses avertissements salutaires. Mais, à la bataille de Mu'ta, il aurait eu une intuition beaucoup plus poussée. En effet, à une très grande distance de son armée, il aurait vu le déroulement de la bataille et le degré d'héroïsme avec lequel devaient combattre les trois porte-étendard tués par les Byzantins, Zayd b. Hârîṭa, Ġa'far b. Abî Ṭâlib et 'Abdallâh b. Rawâḥa. « Ils m'ont été présentés, en songe, dit-il, portés sur des trônes en or ; j'ai constaté que le trône de 'Abdallâh b. Rawâḥa était un peu écarté de ceux de ses deux compagnons »⁽¹⁾. Et cela, parce que ce dernier se montra quelque peu hésitant à s'élancer avec le drapeau, voyant que ses deux autres compagnons qui se l'étaient passé, venaient d'être tués⁽²⁾. Par delà la portée exemplaire de ce rêve, est-il rien de plus légitime que ce sentiment qui faisait voir au Prophète affligé un sort plus privilégié réservé à son fils adoptif, Zayd b. Hârîṭa, et à son cousin Ġa'far, frère de 'Alî?

Même après son triomphe, par la prise de la Mekke, Mahomet, préoccupé de l'avenir de sa communauté, continuait à sentir dans son âme tous les dangers susceptibles de menacer son œuvre. Au début de sa maladie qui devait mettre fin à ses jours, il vit en songe « qu'il avait aux bras deux bracelets en or ; « je les ai eus en horreur, dit-il ; alors, j'ai soufflé dessus et ils se sont envolés. Je les ai interprétés comme étant ces deux menteurs, le maître de la Yamâma et le maître du Yémen », c'est-à-dire Musaylima et al-Aswad qui venaient de se déclarer prophètes dans leurs régions respectives⁽³⁾.

Pressentiment de la fin

Tout au début de sa maladie, la perspective de sa fin prochaine le hantait. Quitter cette terre, alors qu'il n'avait pas encore joui des avantages de la victoire, ne pouvait que l'angoisser. L'un de ses rêves nous le dit d'une manière éloquent. « J'ai vu en songe, raconta-t-il, que les clefs du monde m'étaient apportées. Puis, votre Prophète a été emporté vers un monde meilleur, alors que vous êtes restés sur la terre,

1. IBN HIŠÂM, 796.

2. *Ibid.*, 795.

3. ṬABARÎ, I³, 1796 ; IBN AL-ATÎR, II, 240. Comp. la prophétie que Mahomet prononça au cimetière du Baqî' (IBN HIŠÂM, 1000).

mangeant le pudding (*habîṣ*), qu'il soit rouge, jaune ou blanc, les matières de base étant les mêmes, à savoir le miel, le beurre et la farine ; mais vous avez suivi les passions »⁽¹⁾. Le souvenir de ce mets que l'orphelin Mahomet devait avoir apprécié dans son enfance, émergea du fond de son subconscient, à l'heure où il pressentait la fin, comme l'expression la plus réaliste de son attachement aux biens d'ici-bas. En décrire les couleurs et en énumérer les composantes, c'est prolonger le plaisir et aggraver le regret.

Transfert de la fièvre de Médine à al-Ġuhfa

Cette richesse de son imagination, condition de l'apparente cohérence des fantaisies de ses rêves, se manifeste aussi dans ce récit qui le montre aux prises avec une difficulté si grave qu'elle risquait d'éloigner de lui de nombreux sympathisants. Nous voulons parler du paludisme qui sévissait dans Médine et son oasis et empêchait la fixation sur son territoire des Arabes habitués au climat sec du désert, alors que rester en ville était une condition de la conversion⁽²⁾. Inquiet, le Prophète pria Dieu de transférer la fièvre de Médine à al-Ġuhfa, grande agglomération sur la route de Médine à la Mekke. Durant un voyage qu'il accomplissait de nuit avec ses compagnons, le sommeil l'envahit ; puis, il se réveilla, réveilla ses compagnons et dit : « La Fièvre vient de passer par moi, sous l'aspect d'une femme aux cheveux ébouriffés, allant à al-Ġuhfa »⁽³⁾.

1. IBN SA'D, II, 2, p. 2 ; comp. IBN HIŠÂM, 1000 : S'adressant à Abû Muwayhba au cimetière du Baqî', le Prophète dit : « On m'apporte les clefs des trésors de ce monde et l'éternité sur la terre puis le paradis et on me demande de choisir entre cela et la rencontre de mon Seigneur et le paradis ». Abû Muwayhba l'engage à opter pour le premier des deux choix ; Mahomet répond : « J'ai choisi la rencontre de mon Seigneur et le paradis ».

2. Sur ce sujet, cf. H. LAMMENS, *La Bâdia et la Hîra sous les Omayyades*, in MFO 4/1910, 91-112. « Étant donné, écrit-il, les bénédictions attachées à la *hiġra* et au séjour à Médine, on comprend comment, lorsqu'on y prenait la fièvre, on pouvait s'exposer au soupçon d'être un *mondîq* ou hypocrite » (p. 93, avec renvoi à IBN HANBAL, I, 192).

3. Cf. YÂQÛT, II, 36. Il est probable que l'épithète de Ṭayyiba ville à « l'air parfumé », donnée à Médine par le Prophète, soit, par antiphrase, un reflet de ce souci (cf. ĠÂHÎZ, *Ḥayawdn*, III, 44 sq.). Comp., toutefois, *Marâsid*, I, introd. ar.,

p. 2 : *سمى النبي المدينة طيبة لما فيها من الطيب والفضل به ورغب*
عن يثرب لما فيه من لفظ التثريب.

Mahomet, interprète des songes

Comme nous avons pu le voir, le Prophète interprétait lui-même ses rêves. Interprétait-il aussi ceux des autres? Le seul exemple qui nous soit connu, est le rêve attribué à Zurâra b. 'Amr an-Naḥa'î qui vint, avec une délégation de la tribu yéménite des Naḥa', voir le Prophète au milieu de Raḡab de l'an 9; il lui dit: « O Prophète de Dieu, j'ai vu en venant un rêve qui me fait peur. — Qu'est-ce, demanda le Prophète? — J'ai vu, dit-il, qu'une ânesse que j'ai laissée chez moi, avait mis bas d'un chevreau brun-foncé (*asfa' aḥwā*). Puis, j'ai vu sortir de terre un feu qui s'interposa entre un fils à moi du nom de 'Amr et moi-même, en disant: « Flamme! Flamme! Voyant et aveugle »! Le Prophète lui demanda: « As-tu laissée chez toi une servante enceinte? — Oui, répondit-il. — Elle a mis au monde un garçon qui est ton fils. — Mais pourquoi est-il brun-foncé? — Approche-toi de moi, lui dit le Prophète! Souffres-tu d'une lèpre que tu caches? — Par Celui qui t'envoya pour (annoncer) la Vérité, répondit-il, personne avant toi ne l'a su! — C'est donc pour cela, dit le Prophète! Quant au feu ajouta-t-il, c'est une sédition (*fitna*) qui éclatera après moi! — Qu'est-ce la *fitna*, ô Envoyé de Dieu, demanda Zurâra? — Les gens tueront leur *imâm*, répondit le Prophète, et se querelleront jusqu'à s'entrelacer comme les os de la tête — et il se croisa les doigts —; le sang du croyant pour le croyant sera plus doux que l'eau; celui qui aura fait le mal, se considérera comme celui qui aura fait le bien. Si tu meurs, c'est ton fils qu'elle atteindra; si ton fils meurt, c'est toi qu'elle atteindra! — Prie Dieu, [lui dit Zurâra,] afin qu'elle ne m'atteigne pas »! Et le Prophète pria pour lui. Il mourut et ce fut son fils 'Amr b. Zurâra qui la connut; il fut le premier à se révolter contre 'Uṭmân et à reconnaître 'Alî pour calife » (1).

Le caractère tardif, factice et composite de ces songes est apparent. Le seul enseignement que nous puissions en tirer, pour notre propos, c'est qu'il ne répugna pas à la tradition musulmane de faire du Pro-

1. *Uṣd*, II, 201 sqq.; IBN AL-ĀṬIR cite à ce propos AL-MADĀ'INĪ et HİŞĀM B. AL-KALBĪ, puis, plus loin (V, 362), IBN QUTAYBA, dans *Ġarīb al-ḥadīṭ*. Comp. DİYĀR-BAKRĪ, *Ḥamls*, II, 198, lequel intercale, entre le premier rêve (le chevreau) et le second (le feu), deux autres: « J'ai vu an-Nu'mân b. al-Munḡir paré de deux boucles d'oreilles et de deux bracelets. — C'est, lui dit le Prophète, le règne des Arabes qui reprend son éclat et sa beauté! — J'ai vu, ô Envoyé de Dieu, ajoute Zurâra, sortir de la terre une vieille femme grisonnante. — C'est, dit le Prophète, ce qui reste du monde »!

phète un interprète des songes, puisque cette prérogative avait appartenu, avant lui, à tous les prophètes (2). L'interprétation des songes implique, en effet, selon le Coran (3), un choix et une inspiration de la part de Dieu; c'est, en conséquence, une science divine inhérente à la prophétie (4). Que Mahomet l'ait pratiquée, l'interprétation de ses propres songes le démontre clairement.

Rêve d'at-Ṭufayl b. 'Amr

Par la variété de ses thèmes oniriques, ce rêve de Zurâra rappelle celui d'at-Ṭufayl b. 'Amr ad-Dawsî, dont la symbolique est universellement attestée.

Étant en route pour la Yamâma, avec l'armée musulmane, allant réprimer la révolte de Musaylima, il fit un rêve apparemment confus, mais dont les thèmes, une fois interprétés, présentent une parfaite unité. « Je me suis vu en songe, raconte-t-il, la tête rasée; un oiseau sortit de ma bouche, une femme vint au-devant de moi et me fit entrer dans son sexe, et je vis mon fils courant rapidement après moi, puis empêché de me suivre ». Il en donna lui-même l'interprétation: « Le rasage de ma tête, dit-il, c'est sa chute; l'oiseau qui sortit de ma bouche, c'est mon âme; la femme qui me fit entrer dans son sexe, c'est la terre qui sera creusée pour moi et dans laquelle on me fera disparaître; la recherche de mon fils pour moi et son empêchement de me suivre m'indiquent qu'il fera tout pour avoir le sort qui aura été le mien ». Son rêve se réalisa par sa mort en martyr dans la guerre de la Yamâma, où son fils ne fut que grièvement blessé; mais il devait mourir en martyr, lui aussi, sous 'Umar, à la bataille du Yarmûk (4).

Si la tradition biographique nous a conservé de riches éléments de la vie onirique du Prophète, elle n'a pas négligé de nous fournir des données parallèles de son milieu et de son époque, dont certaines démontrent l'emprise que sa personne et sa prédication exerçaient sur les

1. Un auteur tardif, Ḥasan al-Miṣrî, réunit, dans un écrit de 26 folios, les *ḥadīṭs* du *Ṣaḥīḥ* de BUḤĀRĪ relatifs à l'interprétation des songes (cf. *infra*, p. 347, n° 79).

2. Cf. 12, 6: *وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تاويل الاحاديث ويتم نعمته عليك*.

3. Cf. Cor. 12, 37: *قال لا ياتيكما طعام ترزقانه الا نبأتكما بتاويله قبل ان ياتيكما ذلكما مما علمني ربي*.

4. IBN HİŞĀM, 254 sq.

esprits. Nous en avons déjà vu des spécimens, notamment à propos de Badr ; en voici quelques autres :

Mahomet-lune

Le thème onirique, plusieurs fois attesté à propos de Mahomet, est la lune, symbole de clarté, de rayonnement et de domination.

Suivant Ibn Hišām, Sa'd b. Abī Waqqāṣ (ou b. Mālik) était parmi ceux qui se rallièrent à Mahomet tout au début de sa prédication, sur l'appel d'Abū Bakr ; il est nommé après 'Utmān b. 'Affān, az-Zubayr b. al-'Awwām et 'Abd ar-Rahmān b. 'Awf (1). Mais sa fille 'Ā'īša rapporte de lui un rêve qui indique que sa conversion eut lieu juste après celle des trois premiers convertis mâles et qu'elle fut le résultat d'une intervention divine en songe : « J'ai vu en songe, raconte-t-il, avant ma conversion à l'Islam, comme si j'étais dans une obscurité telle que je ne voyais plus rien ; tout-à-coup une lune s'illumina devant moi ; je la suivis, regardant vers ceux qui m'avaient devancé vers cette lune : je vis alors Zayd b. Hāritha, 'Alī b. Abī Ṭālib et Abū Bakr, et je leur demandai : « Quand êtes-vous parvenus jusqu'ici » ? et eux de répondre : « À l'instant même ». J'ai appris (peu après) que l'Envoyé de Dieu appelait à l'Islam en cachette ; je l'ai rencontré sur le chemin montagneux d'Ağyād ; il venait de terminer la prière du soir. J'ai aussitôt embrassé l'Islam. Ainsi, personne avant eux ne m'avait précédé » (2).

Ce rêve s'inscrit dans le contexte psychologique du califat de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb. Les grandes conquêtes s'achevaient, suivies d'une période de paix et de prospérité ; il était temps de dresser l'inventaire des mérites, dans le même style des *ansāb* du passé, mais avec des critères nouveaux et un tout autre esprit. L'autorité dont jouissait le rêve, permettait de suppléer aux témoignages humains inexistantes ou perdus.

Deux des femmes du Prophète avaient vu en songe, avant de lui appartenir, qu'elles seraient à lui. La première, Sawda bint Zum'a, troisième épouse dans l'ordre chronologique, après Ḥadiġa et 'Ā'īša, était auparavant l'épouse d'as-Sakrān b. 'Amr (3). « Elle vit en songe comme si le Prophète avançait vers elle jusqu'à lui mettre le pied sur la nuque. Elle raconta cela à son mari qui lui dit : « Par ton père, si

1. P. 162.

2. *Uṣd*, II, 292.

3. IBN HIŠĀM, 1001.

ton rêve est véridique, je mourrai et Muḥammad t'épousera ». Elle s'exclama : « Protège-moi (*hiġran*) ! Cache-moi (*sitrān*) ! » ! Puis, une autre nuit, elle vit une lune se précipiter du ciel sur elle, alors qu'elle dormait. Elle raconta son rêve à son mari qui dit : « Par ton père, je ne tarderai pas à mourir et on te donnera pour épouse à lui après moi ». Il tomba malade ce jour-là et mourut quelques jours après. L'Envoyé de Dieu l'épousa » (1).

La seconde, la juive Ṣafiyya bint Ḥuyayy, était la femme de Kināna b. ar-Rabī' b. Abī l-Ḥuqayq, détenteur du trésor de Ḥaybar, qui, malgré les tortures qui lui furent infligées, emporta dans la tombe le secret de la cachette où il l'avait enfoui (2). Ṣafiyya lui en voulait, parce qu'elle avait vu en songe, étant jeune mariée, « une lune lui tomber dans le giron. Elle raconta son rêve à son mari qui lui dit : « Cela veut dire seulement que tu soupies après le roi du Ḥiġāz, Muḥammad » ! Il lui administra une gifle si forte que son œil en devint bleu. Quand on l'amena auprès de l'Envoyé de Dieu, on voyait encore la trace de ce coup. Il lui demanda ce qu'était ; elle lui raconta ce qui s'était passé » (3).

À vrai dire, il n'y a rien de surprenant à ce que des femmes du milieu de Mahomet aient caressé le secret espoir d'appartenir un jour à son harem. Pour Ṣafiyya, la chose paraît très étrange. Faudrait-il voir dans ce rêve un stratagème pour échapper au sort cruel qui fut celui de son mari et de toute sa famille ou pour ne pas être attribuée à un quelconque soldat de la troupe des vainqueurs ?

Rêves des successeurs de Mahomet

Auprès des successeurs du Prophète, le rêve continua à jouir de la même faveur. Dès qu'il rendit l'âme, il se posa à eux un problème qu'ils ne purent résoudre sans une révélation divine qui leur fut communiquée de derrière le voile du sommeil. En effet, fallait-il lui faire la toilette des morts habillé ou nu ? C'est alors que Dieu fit tomber sur eux le sommeil, à tel point que leurs mentons à tous touchaient

1. TABARĪ, Appendice III⁴, 2431 (extr. de *Dayl al-Muḏayyal*).

2. IBN HIŠĀM, 763.

3. *Ibid.*, TABARĪ, I³, 1581-2 ; IBN AL-AṬĪR, II, 169. IBN HIŠĀM, 1003, nous apprend que, dans le festin offert par le Prophète à l'occasion de son mariage avec Ṣafiyya, « il n'y avait ni graisse, ni viande, mais seulement des mets à base de farine et de dattes », probablement par respect pour les prescriptions alimentaires de la religion de sa nouvelle épouse. Un autre passage du même auteur, à son sujet (p. 766), fait penser à la légende biblique de Judith (dans l'édition de Wüstenfeld, I, 14, corr. *qatalat* en *qatalta*).

leurs poitrines ; puis, une voix inconnue, venant d'un côté de la maison, leur dit : « Faites-lui la toilette tout habillé ! C'est ce qu'ils firent » (1).

À propos de la sépulture, un rêve étrange est raconté au sujet de Ṭalḥa b. 'Ubaydallāh, un des premiers convertis à l'Islam. « Un homme entendit en songe Ṭalḥa b. 'Ubaydallāh lui dire : « Enlevez-moi de cette tombe, car l'eau me fait souffrir ». Puis, il le vit une deuxième et une troisième fois, durant trois nuits (successives). Alors, il alla voir Ibn 'Abbās et le lui raconta. Ils examinèrent sa tombe et constatèrent que son côté qui touchait le sol était devenu vert, par suite de l'infiltration de l'eau. Ils le changèrent de place. Je vois encore le camphre dans ses yeux ; il n'a point changé, sauf que la tresse de ses cheveux s'est déplacée. Ils lui achetèrent une des maisons d'Abū Bakra (2), à dix mille *dirhams* et en firent sa sépulture » (3).

Le « Triumvirat », composé d'Abū Bakr, 'Umar et Abū 'Ubayda, sur les épaules desquels reposait le lourd héritage du Prophète, continue, comme ce dernier, à faire du songe un instrument de gouvernement et un indicateur de la conduite à suivre. La tradition affirme qu'Abū Bakr était un onirocrite compétent (4) et qu'Abū 'Ubayda était « très fort en *nasab*, en oniromanie et aussi en *maṭḍlib* » (5). Paradoxalement, il ne nous est parvenu de ces deux onirocrites aucune interprétation de songe, alors que de 'Umar, dont aucune tradition

1. IBN HIŠĀM, 1019 ; IBN AL-AṬIR, II, 252. Il existe un autre récit de cette scène, ne faisant pas état d'une telle révélation, mais concordant avec celui-ci quant au fait que le corps du Prophète fut lavé par dessus sa tunique (IBN HIŠĀM, 1018).

2. Naḥī' b. al-Ḥārīṭ, surnommé Abū Bakra, parce qu'à la bataille de Ṭā'if, il descendit le long des fortifications à l'aide d'une poulie (T'A 3, 60, 1.19 sq.).

3. *Uṣd*, III, 61.

4. وكان لابي بكر الصديق فيها (= تعبير الرؤيا) يد طولى
(ABŪLFEDA, *Hist. anteisl.*, 180) ; وكان ابو بكر ممن يعبر الرؤيا في
الجاهلية ويصيب فيرجعون اليه ويستخبرون عنه (ŠAHRASṬĀNĪ, *Milal*, en
marge d'IBN ḤAZM, III, 225). Ajouter à cela un *ḥadīṭ* portant le nom d'Ibn Mas'ūd
(DIYĀRBAKRĪ, *Ḥamīs*, II, 23) : انا مدينة العلم وابو بكر اساسها وعمر
حيطانها وعثمان سقفا وعلي بابها. لا تقولوا في ابي بكر وعمر وعثمان
وعلي الا خيرا .

5. Cf. LAMMENS, *Le « Triumvirat » Abū Bakr, 'Umar et Abū 'Obeida*, in MFO 4/1910, 117, n. 6.

ne signale l'autorité dans ce domaine, nous avons trouvé, dans nos sources, ces deux rêves interprétés :

'Umar

Le premier fut vu par Ḥābis b. Sa'd aṭ-Ṭā'ī. 'Umar l'avait nommé gouverneur de Ḥimṣ ; « peu de temps après, il retourna et dit : « Ô Commandeur des Croyants, j'ai vu un songe et je désirerais vous le conter. — Raconte, lui dit 'Umar ! — J'ai vu, dit-il, comme si le soleil venait du levant avec un grand cortège de planètes. — Avec quelle planète étais-tu, demanda 'Umar ? — Avec la lune, répondit-il. — Tu étais, dit 'Umar, avec le signe effacé (Cor. 17,12) ! Non, par Dieu, tu ne feras plus rien pour moi » ! Et il le renvoya. Il prit part à la bataille de Ṣiffīn, aux côtés de Mu'āwiya, comme porte-étendard des Ṭayy, et fut tué ce jour-là » (1).

Le second fut vu par 'Umar lui-même. « J'ai vu en songe, proclama-t-il du haut du *minbar*, comme si un coq me perçait de son bec » (2) et dans une autre version : « J'ai vu un songe que je n'aurais vu qu'en raison de la proximité de ma mort : J'ai vu un coq rouge me percer de son bec une ou deux fois ; je l'ai raconté à Asmā' bint 'Umays ; elle m'a dit qu'un homme non arabe m'assassinerait » (3).

'Uṭmân

Son successeur, 'Uṭmân b. 'Affân, vit aussi en songe son assassinat. Sa femme raconte qu'il s'était endormi et quand il se réveilla, il dit : « Les gens vont me tuer » ! Sa femme lui dit : « Mais pas du tout, ô Commandeur des Croyants ! — [Si,] répondit-il, j'ai vu l'Envoyé de Dieu, Abū Bakr et 'Umar ; ils m'ont dit : « Déjeune avec nous » (4) !

Il ne fut pas seul à voir en rêve sa mort prochaine et les graves conséquences qui devaient en découler ; car 'Āmir b. Rabī' a pria une nuit, alors que les gens avaient commencé de médire de 'Uṭmân ; quand il termina sa prière, il se recoucha et vit en songe quelqu'un venir lui dire : « Lève-toi et prie Dieu de t'épargner la *fitna* qu'il épargna aux

1. *Uṣd* I, 314. Ce rêve est autrement conté dans un texte attribué à Ibn Qutayba ; cf. *infra*, p. 319.

2. IBN SA'D, III, 1, p. 243.

3. *Ibid.*, 242 ; comp. *Uṣd*, IV, 73 : خطب عمر في الناس فقال رأيت كأن
ديكا تقرني نقرة او تقرتين ولا ارى ذلك الا لحضور اجلي .

4. IBN SA'D, III, 1, p. 2.

meilleurs de ses serviteurs » ! Il se leva et pria ; puis, il se sentit mal ; on ne le sortit de chez lui que sur une civière » (1).

Vision du Prophète en songe

Au temps de 'Uṭmān, le processus de sublimation par lequel la figure du Prophète va se transformer, était déjà bien amorcé. L'époque héroïque des conquêtes contribua à créer autour de lui un halo de gloire et une certaine mystique modelait sa personne et sa légende. Ceux qui étaient trop jeunes pour le connaître et les convertis des terres conquises souhaitaient l'avoir connu et avoir vécu autour de lui ; d'autres désiraient être guidés par lui. Seul le rêve pouvait répondre à leurs aspirations et combler leurs désirs. Toute une branche de la littérature onirocritique sera consacrée à la vision en songe du Prophète (2). Son point de départ se trouve dans un *ḥadīṭ* utilisé probablement dès le milieu du I^{er} siècle de l'hégire. En effet, Yazīd al-Fārisī, scribe du gouverneur de Baṣra, 'Ubaydallāh b. Ziyād (m. 67/686-7), raconte : « J'ai vu en songe l'Envoyé de Dieu, à l'époque où Ibn 'Abbās (m. 69/689) était gouverneur de Baṣra. Je le dis à ce dernier qui me répondit : « L'Envoyé de Dieu disait : « Satan ne peut pas prendre ma ressemblance ; par conséquent, quiconque me verra dans le sommeil, m'aura vu [en réalité] ». Peux-tu me décrire l'homme que tu as vu ? — Oui, je le peux, ai-je répondu ». Après avoir écouté la description, Ibn 'Abbās lui dit : « Si tu l'avais vu à l'état de réveil, tu n'aurais pas pu mieux le décrire » (3).

Par le subterfuge du rêve, on a fait appel au jugement du Prophète en plusieurs domaines (4) ; les plus anciens témoignages sont ceux, nous semble-t-il, où l'appréciation du Prophète est sollicitée en matière de poésie. À première vue, cela peut surprendre ; mais la surprise est moindre, quand on constate qu'il s'agit de poètes qui se voulaient, comme on les appellera plus tard, les défenseurs de la Famille de l'Envoyé de Dieu (*ṣu'arā' al-Rasūl Allāh*), c'est-à-dire les Banū Hāshim.

Deux de ces rêves fictifs sont rapportés par l'auteur du *K. al-Aḡānī*. Le premier est attribué à as-Sayyid al-Ḥimyarī (105-173/723-789). « J'ai vu le Prophète en songe, dit-il ; il me semblait être dans un verger

1. *Ibid.*, 282.

2. *Cf. infra*, p. 329.

3. *IBN SA'D*, I, 2, p. 125.

4. *Cf. F. KRENKOW, The Appearance of the Prophet in Dreams*, in *JRAS* 1912, 77-79 ; complété par I. GOLDZIEHER, *ib.*, 503-6.

au sol salsugineux dans lequel (poussent) de longs palmiers ; tout à côté, se trouvait un terrain (dont le sol) avait l'aspect du camphre et où rien ne poussait. Il me dit : « Sais-tu à qui appartiennent ces palmiers ? » Je répondis : « Non, ô Envoyé de Dieu ». Il me dit : « À Imru'l-Qays b. Ḥuḡr ; arrache-les et plante-les dans ce terrain » ! C'est ce que je fis. Je suis allé voir Ibn Sīrīn (m. 110/728 !) et je lui ai conté mon rêve. Il m'a demandé : « Fais-tu de la poésie ? — Non, lui ai-je répondu. — Tu feras, me dit-il, des poésies semblables à celles d'Imru'al-Qays, mais tu les feras sur des gens justes et purs ». À peine l'eus-je quitté que je commençai à faire des vers » (1).

Le même poète aurait été vu en rêve, en compagnie du Prophète, par Zayd b. Mūsā b. Ḡa'far. « J'ai vu en songe, raconte-t-il, l'Envoyé de Dieu, devant lequel était assis un homme vêtu de blanc. Je l'ai regardé et je ne l'ai pas reconnu ; alors l'Envoyé de Dieu se retourna vers lui et dit : « Ô Sayyid, récite-moi ton poème *Li-Ummi 'Amr* *ft l-liwā marba'um* ... ; il le lui récita intégralement, sans en laisser tomber un seul vers. Je l'ai appris entièrement en songe » (2).

Di'bil b. 'Alī (m. 220/835 ?), qui se fit connaître par une attaque dirigée contre al-Kumayt (m. 126/743), son prédécesseur et rival dans le rôle de défenseur de la Famille du Prophète, dont les seuls vrais représentants étaient pour lui les descendants de Fāṭima — mais là n'était pas le motif de leurs divergences ; c'était plutôt dans le fait qu'al-Kumayt était l'adversaire des Arabes du Sud et Di'bil leur défenseur (3) —, Di'bil, dis-je, prétend avoir vu en songe le Prophète qui lui aurait demandé : « Qu'y a-t-il entre al-Kumayt b. Zayd et toi ? Il aurait répondu : « Ô Envoyé de Dieu, il n'y a entre nous autre chose que ce qu'il y a entre les poètes ». Et le Prophète de dire : « Ne fais pas cela ; n'est-il pas celui qui dit : « Je ne cesse d'être parmi eux, bien qu'ils m'accusent/et je ne cesse de compter parmi vos partisans (4) ? Dieu lui pardonna à cause de ce vers ». « À partir de ce moment-là, ajoute Di'bil, j'ai cessé (d'attaquer) al-Kumayt » (5).

1. *Aḡ*, 7, 6.

2. *Ibid.*, 12.

3. *Cf. réf. in GAL* I, 63, S I, 121 ; C. A. NALLINO, *La littérature arabe*, 192 sqq.

4. فلا زلت فيهم يتهمونني ولا زلت في اشياعهم اتقلب .

5. *Aḡ*. 15, 124.

Rêves fictifs

Le rêve fictif, forgé à des fins diverses, est très fréquent dans la littérature islamique. Nous avons signalé ailleurs ⁽¹⁾ la portée politique de nombreux rêves attribués à des califes 'abbâsides, et L. Massignon signale, de son côté, le rôle des rêves dirigés dans la vie de certains mystiques ⁽²⁾. D'autre part, nombreux sont les rêves qui n'ont d'autre raison d'être que de servir de forme stylistique, tel ce rêve, exprimé en vers, rapporté dans le *K. al-Ağânî* ⁽³⁾ et ayant pour but d'obtenir les faveurs d'un prince, ou ces deux vers d'un Magribin au sujet des Berbères : « J'ai vu Adam en songe et je lui ai dit : / « Ô père de l'humanité, les gens ont jugé / que les Berbères sont de ta descendance » ! Il s'écria : « Moi ! / Qu'Ève soit répudiée, si ce qu'ils ont prétendu est vrai » ! ⁽⁴⁾, ou encore ces deux autres vers, mis dans la bouche d'Abû Dulaf ⁽⁵⁾, vu en songe par son fils Dulaf qui lui demanda : « Dans quel état te trouves-tu ? » Il aurait répondu : « Si, une fois morts, on nous laissait tranquilles / la mort serait le repos de tout vivant, mais, après la mort, vient la résurrection, / après quoi on nous questionne sur toutes choses » ⁽⁶⁾ ! Bien entendu, ce genre de rêves ne peut être pris en considération dans ce chapitre.

Rêves à reflets historiques

Certains rêves, relatifs à l'époque umayyade, reflètent des faits historiques de grande importance.

L'on sait à quel point fut décisive, en faveur de Mu'âwiya, l'intervention, à la conférence d'Ağruḥ (39/659), de 'Amr b. al-'Âṣ (m. 43/663), conquérant et gouverneur d'Égypte qui avait été destitué par 'Uṭmân. Cependant, un rêve de lui, rapporté sous deux formes différentes, révèle l'idée que se faisait 'Amr de Mu'âwiya.

1. Cf. *Le rêve dans la société musulmane du Moyen Âge*, in *Colloque de Royumont sur « Les rêves et les sociétés humaines »*; trad. espagnole, Buenos Aires, 1964, 193 sqq.

2. Cf., en particulier, *Annuaire du Collège de France*, 41^e année, pp. 85-6.

3. 15, 23.

4. Yāqūt, I, 543.

5. Abû Dulaf al-Qâsim b. 'Isâ l-'Iḡlî (m. 225-6/839-40), l'un des généraux d'al-Ma'mûn, auteur de plusieurs écrits, dont *K. al-buzât wa-ṣ-ṣayd*, *K. as-sildh*, *K. an-nuzah*, *K. siyâsat al-mulâk*... (IBN ḤALLIKÂN, II, 2, 41, n°549).

6. BAYHAQI, *Maḥâsin*, 344.

'Amr b. al-'Âṣ et Mu'âwiya

La première forme, très sobre, est rapportée par Ibn Qutayba ⁽¹⁾, sur l'autorité d'al-Madâ'inî : « 'Amr b. al-'Âṣ dit à Mu'âwiya : « J'ai vu en songe, la nuit dernière, comme si la Résurrection générale avait lieu, que les balances étaient disposées et que les gens étaient appelés pour rendre compte (de leurs actions). Je t'ai alors regardé ; tu étais debout, inondé de sueur, et, devant toi, (s'élevait un amas de) feuillets (*ṣuḥuf*) aussi haut que les montagnes ». Ironiquement, Mu'âwiya lui demanda : « N'as-tu point vu des *dīnars* d'Égypte » ? faisant probablement allusion à la fortune amassée, dans ce pays, par 'Amr !

La seconde forme, plus riche en détails et en couleurs, est rapportée par Bakrî ⁽²⁾, sur l'autorité du Dâraqutnî : « 'Amr b. al-'Âṣ dit à Mu'âwiya : « J'ai vu en songe Abû Bakr ; il était triste ; je lui demandai pourquoi, il répondit : « Ces deux (anges) - là sont chargés (de me demander) de rendre compte (de mes actions) ; il n'y avait que quelques feuillets (devant lui). J'ai vu 'Umar dans le même état ; (le tas de) feuillets (qu'il avait devant lui) était aussi haut qu'al-Ḥazwara ⁽³⁾. J'ai vu également 'Uṭmân dans le même état ; voici (qu'il avait devant lui un tas de) feuillets aussi haut qu'al-Ḥandama ⁽⁴⁾. Puis, je t'ai vu, ô Mu'âwiya ; (il y avait devant toi un amas de) feuillets aussi haut qu'Uḥud ⁽⁵⁾ et Tabîr » ⁽⁶⁾. Alors, Mu'âwiya lui demanda : « N'as-tu pas vu là-bas les pyramides d'Égypte » ?

Si ce rêve ressemble plus à une plaisanterie entre deux amis qu'à un appel à la réflexion, il n'en est pas moins révélateur de l'accroissement vertigineux des responsabilités qui incombait aux dirigeants de l'État islamique. L'image des *ṣuḥuf* pourrait être inspirée du développement progressif de la chancellerie et des formalités administratives. Nous savons, par ailleurs, que l'ancien gouverneur de la Syrie dota le nouvel État d'une solide administration de type byzantin ⁽⁷⁾.

1. 'Uyûn, I, 318 (éd. du Caire).

2. Mu'ḡam, 279.

3. Colline à côté de la Ka'ba ; elle fut incluse dans la mosquée (Yāqūt, II, 262 ; Bakrî, Mu'ḡam, 278).

4. Montagne à proximité de la Mekke (Yāqūt, II, 476).

5. Haute montagne au Nord de Médine, au pied de laquelle eut lieu la grande bataille portant le même nom (Yāqūt, I, 144 sq.).

6. Nom de quatre hauts sommets entre la Mekke et 'Arafa (Yāqūt, I, 917 sq.).

7. Cf. LAMMENS, *Étude sur le règne du calife omayyade Mo'âwia I^{er}*, in MFO 1/1906, 1-108 ; 2/1907, 1-172 ; 3/1908, 145-312 ; G. WIET, *L'Empire néo-byzantin*

Le drame de Karbalâ

L'année de la mort de Mu'âwiya (61/680), eut lieu une tragédie qui devait avoir un très grand retentissement dans l'Islam šī'ite, l'assassinat, à Karbalâ, d'al-Ḥusayn, fils de 'Alī, troisième *imām* (après son frère al-Ḥasan, m. en 49/669 à Médine), qui avait refusé de reconnaître Yazīd I^{er}. Un rêve d'Ibn 'Abbās (m. 69/689) aurait annoncé la triste nouvelle de cet assassinat, avant qu'elle ne fût connue. « J'ai vu le Prophète en songe, dit-il, la nuit où fut tué al-Ḥusayn ; il tenait à la main une carafe dans laquelle il mettait du sang. Je lui dis : « Ô Envoyé de Dieu, qu'est-ce que c'est » ? Il répondit : « C'est le sang d'al-Ḥusayn et de ses compagnons que j'offre à Dieu ». Le matin, Ibn 'Abbās mit les gens au courant de l'assassinat d'al-Ḥusayn, en leur racontant son rêve. Il fut confirmé qu'il avait eu lieu ce jour-là » (1).

Crucifixion d'Ibn az-Zubayr

Un autre fait tragique de l'époque fut la prise de la Mekke par al-Ḥaġġāġ, en 73/692, et la crucifixion de 'Abdallāh b. az-Zubayr. Il semble que c'est sur un rêve d'al-Ḥaġġāġ que le calife 'Abd al-Malik b. Marwān (66-87/685-705) ordonna cette expédition. « Al-Ḥaġġāġ dit à 'Abd al-Malik : « J'ai vu en songe que j'étais en train d'ôter la peau à 'Abdallāh b. az-Zubayr. Envoie-moi contre lui » ! Il l'envoya avec mille hommes, lui demandant d'attendre son avis à Ṭā'if. Puis, il lui écrivit de le combattre et lui envoya des renforts. Al-Ḥaġġāġ l'assiégea et finit par le tuer ; puis, il le fit sortir de la ville et le crucifia » (2).

Insolence d'al-Ḥaġġāġ

Sur l'homme rude et impitoyable que fut al-Ḥaġġāġ, il existe un rêve, probablement fictif, rapporté sous deux formes :

Selon al-Bayhaqī (3), « un homme vit en songe al-Ḥaġġāġ et lui demanda dans quel état il se trouvait. Il répondit : « En quoi cela te regarde ? Que tu sois privé de ta mère » ! L'homme dit : « Insolent (il fut) sur terre, insolent (il demeure) dans l'au-delà » !

des Omeyyades et l'Empire néo-sassanide des Abbasides, in *Journal of World History* 1/1953, 63-70.

1. IBN AL-ATĪR, IV, 80.

2. IBN QUTAYBA, *Ma'ārif*, 202.

3. *Maḥāsīn*, 344.

Selon Ibn 'Abd Rabbih (1), citant ar-Riyāṣī et al-Aṣma'ī, « un homme vint voir Yazīd b. Abī Muslim et lui dit : « Je vis al-Ḥaġġāġ en songe et je lui demandai : « Qu'a fait Dieu de toi » ? Il répondit : « Il m'a tué autant de fois que j'ai commis de meurtres : j'attends ce qu'attendent ceux qui proclament l'unicité de Dieu » ! Puis, je l'ai vu un an après et je lui ai demandé : « Qu'a fait Dieu de toi » ? Il répondit : « Inceste (2) ! Ne me l'as-tu pas demandé l'an dernier et ne te l'ai-je pas dit » ? Alors Yazīd b. Abī Muslim lui dit : « J'atteste que tu as vraiment vu Abū Muḥammad » !

Piété de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz

Autant al-Ḥaġġāġ était cruel et impie autant le calife 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (99-102/717-720), ancien gouverneur de Médine, était clément et pieux. Sa tolérance envers les chrétiens, comme sa piété, sont approuvées par un rêve mettant en scène le Prophète et les premiers califes, au milieu desquels figurait Jésus fils de Marie.

Muzāḥim, affranchi de Fāṭima, fille de 'Abd al-Malik, rapporte de cette dernière : « J'étais à côté de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, alors qu'il dormait. Il se réveilla et dit : « Ô Fāṭima, j'ai vu un rêve tel que je n'en ai jamais vu de plus beau » ! J'ai dit : « Conte-le-moi, ô Commandeur des Croyants » ! Il me dit : « Attends le matin » ! Quand le crieur public vint l'appeler à la prière, il se leva, présida la prière commune à l'aube, puis revint à la salle d'audience. Alors, je vins et lui dis : « Ô Commandeur des Croyants, conte-moi le rêve » ! Il dit : « Je me suis vu sur une terre verte telle que je n'en avais point vu de plus belle ; j'ai vu sur cette terre un palais en émeraude et j'ai vu que toutes les créatures étaient réunies autour de ce palais. À cet instant, voici qu'un crieur appelle, disant : « Où est Muḥammad b. 'Abd al-Muṭṭalib » ? Alors, le Prophète se leva et entra au palais. Je me suis dit : « Mon Dieu ! Je suis dans une assemblée où se trouve (aussi) l'Envoyé de Dieu et je ne l'ai pas salué » ! Quelques instants s'étaient à peine écoulés, quand le crieur sortit à nouveau et appela, disant : « Où est Abū Bakr aṣ-Ṣidīq » ? Alors, Abū Bakr se leva et entra. Quelques instants s'étaient à peine écoulés, quand le crieur sortit et appela, disant : « Où est 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb » ? Alors, 'Umar se leva et entra. Je me suis dit : « Mon Dieu ! Je suis dans une assemblée où se trouve mon père (aussi) et je ne l'ai pas salué » ! Quelques instants s'étaient à peine écoulés,

1. *Iqd*, III, 25.

2. Traduction approximative de : يا عاض بظر امه .

quand le crieur sortit et appela, disant : « Où est 'Alī b. Abī Ṭālib » ? Alors, 'Alī se leva et entra. Quelques instants s'étaient à peine écoulés, quand le crieur sortit et appela, disant : « Où est 'Umar b. 'Abd al-'Azīz » ? Je me suis levé et je suis entré ; j'ai vu alors le Prophète assis et j'ai vu, à sa droite Abū Bakr et, à sa gauche, 'Umar ; 'Uṭmān et 'Alī étaient devant lui. Je me suis dit : « Où m'assiérai-je ? Je ne m'assiérai qu'à côté de mon père » ! Alors, je me suis assis à côté de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb. J'ai vu alors, entre le Prophète et Abū Bakr, un jeune homme de beau visage ; j'ai demandé : « Mon père, qui est-ce ? — c'est, répondit-il, 'Isā b. Maryam ». Quelques instants s'étaient à peine écoulés, quand j'ai entendu un crieur dire : « Ô 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, persévère dans la voie que tu suis » ! Puis, je me suis levé et je suis sorti. Quelques instants après, 'Uṭmān sortit et vint vers moi en disant : « Gloire à Dieu qui a pris ma défense » ! Puis, quelques instants après, 'Alī b. Abī Ṭālib sortit et dit : « Gloire à Dieu qui m'a pardonné » ⁽¹⁾ !

Ce rêve est une peinture allégorique des conceptions politiques des légitimistes dont la cause triompha avec les 'Abbāsides, lesquels ne reconnurent pour calife, parmi les Umayyades, que 'Umar b. 'Abd al-'Azīz. Ainsi, depuis l'avènement de 'Uṭmān jusqu'à celui de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, la succession du Prophète n'était pas légitimement assurée ; d'ailleurs, elle ne le sera définitivement, pour eux, que par la défaite du dernier des Umayyades, Marwān II, et l'accession au califat, en 132/750, du premier 'Abbāsīde, Abū l-'Abbās as-Saffāh. Des réserves étaient émises à propos des califats de 'Uṭmān, qui n'apparaît pas dans l'appel, et de 'Alī, dont la place devant le Prophète indique que leur respect, par la tradition, était dû à l'affection que portait ce dernier à l'endroit de ses gendres. Quant à 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, il devait cette concession non seulement à sa piété, par comparaison à la vie relâchée des autres Umayyades, mais aussi au lien de parenté l'unissant à 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, auquel il succédait dans leur esprit.

Conquête de l'Andalousie

Un autre événement important de cette époque aurait été annoncé par un rêve. On raconte que, quand il s'embarqua pour la conquête de l'Andalousie, en 93/711, Ṭāriq b. Ziyād, affranchi berbère de Mūsā b. Nuṣayr, conquérant du Magrib, « vit en songe le Prophète, accompagné des Émigrés mekkois et des Auxiliaires médinois, les sabres à

1. BAYHAQI, *Maḥāsīn*, 346 sq.

la ceinture et les lances sur l'épaule ; il lui dit : « Ṭāriq, va de l'avant pour (la réalisation de) ton but » ! Il lui recommanda d'être bienveillant envers les musulmans et fidèle aux promesses. Puis, Ṭāriq vit que le Prophète et ses compagnons étaient entrés devant lui en Andalousie : Il se réveilla, considérant que ce rêve augurait de la réussite qu'il annonça à ses compagnons. Son courage se trouva raffermi et il ne douta plus de la victoire » ⁽¹⁾.

À propos des guerres des Arabes contre l'Occident, Ibn al-Aṭīr nous rapporte deux rêves qui ne manquent pas d'intérêt : le premier est attribué à Muḥ. b. Abī 'Āmir, surnommé al-Manṣūr (m. 393/1002), le véritable maître de l'Espagne musulmane sous al-Ḥakam II et Hišām II, rendu célèbre par ses expéditions militaires contre les chrétiens d'Espagne. En 373/983, il réunit une grande armée pour partir en expédition, encouragé par un rêve qu'il avait eu les nuits précédentes. Il avait vu « un homme lui donner des asperges ⁽²⁾ ; il en prit et en mangea. Il demanda à Ibn Abī Ġum'a de le lui interpréter ; ce dernier lui dit : « Va vers la ville de León ⁽³⁾ ; tu t'en empareras » ! Il lui demanda : « D'où as-tu tiré cela » ? Il répondit : « Du fait que les asperges se disent en Orient *al-halyūn*. L'ange du rêve t'a dit : « *Hā Leyōn* (voici León) » ! Il se dirigea vers León et la combattit ; elle compte parmi leurs grandes villes » ⁽⁴⁾. Le chroniqueur ajoute que les musulmans ont réussi à saccager la ville et à y piller tout ce qu'ils ont trouvé.

Rêve d'Alphonse VI

Le second rêve est attribué à Alphonse ⁽⁵⁾ VI, roi de León, de Castille et de Galice (1065-1109) qui, enhardi par sa victoire à Tolède (1085), décida d'aller plus avant. Les musulmans, affaiblis par leurs divisions, firent appel aux Almoravides du Maroc. Averti, Alphonse s'effraie et « rêve qu'il monte un éléphant et qu'entre ses mains, se trouve une timbale sur laquelle il bat. Il conta son rêve aux prêtres (*al-qis-*

1. IBN AL-AṬĪR, IV, 444 sq.

2. الاسبراج .

3. بلد اليون ; il s'agit de la capitale du royaume de León qui correspondait alors aux régions de León, Zamora et Salamanque ; c'était l'une des deux contrées d'Espagne (les Asturies et le León, au N-O, et les Pyrénées, au N) qui avaient échappé à la domination des Arabes.

4. IX, 24.

5. الاذفونش .

sīn) qui ne surent pas l'interpréter. Alors, il fit venir un savant musulman, expert en interprétation des songes, et le lui conta ; ce dernier lui demanda de l'en dispenser ; il n'accepta pas. Alors, il lui dit : « L'interprétation de ce rêve (part) du Livre de Dieu : C'est, d'abord, la parole de Dieu, disant : « N'as-tu pas vu ce que ton Seigneur fit des gens de l'éléphant ... (Cor. 105) » ? C'est, ensuite, sa parole, disant : « Quand la trompette sonnera, ce sera alors un jour difficile, non facile pour les infidèles (Cor. 74,8-10) » ! L'armée que tu réunis sera nécessairement détruite ». Quand son armée se rassembla, il vit qu'elle était nombreuse et il s'en réjouit. Alors, il fit venir cet onirocrite et lui dit : « C'est avec cette armée que je vais à la rencontre du Dieu de Muḥamad, auteur (*ṣāhib*) de votre livre » ! Ce fut la bataille d'az-Zallāqa (Sagrajas), en 479/1086, où Alphonse fut battu et la majeure partie de son armée détruite ⁽¹⁾.

Rêves d'époque 'abbāsīde

De nombreux rêves importants jalonnent l'histoire des 'Abbāsīdes. Comme notre intérêt se limite, dans ce chapitre, à l'époque proprement arabe, nous les avons présentés dans une étude à part ⁽²⁾, afin de démontrer la parfaite continuité du prestige dont jouit l'oniromancie en Islam, à travers toutes les époques. Qu'on nous permette d'ajouter ici quelques rêves choisis en dehors de la cour de Bagdād, où la stylisation et la fiction, alors de mode dans beaucoup de domaines, risquent d'avoir été à l'origine de certains de ces rêves, notamment les rêves dynastiques, attribués aux califes.

Notre choix s'est porté sur la littérature biographique qui nous met d'emblée en face d'intellectuels dont les conceptions sont censées être plus réfléchies et le jugement plus critique, dans le domaine qui touche aux activités de la pensée et de l'imagination, que les autres catégories d'hommes. Bien entendu, il n'est pas dans nos intentions de fournir tous les éléments oniriques qu'on trouve dans ces recueils. Nous nous contenterons de quelques exemples choisis dans *K. al-Wafaydt* d'IBN ḤALLIKĀN, en raison de leur valeur tant symbolique qu'historique.

Ḥārīḡa b. Zayd

Les degrés de l'échelle, comme symbole des années de la vie, se trouvent dans un rêve attribué à Ḥārīḡa b. Zayd b. Tābit al-Anṣārī, dont

1. X, 100 sq.

2. Cf. *Le rêve dans la société musulmane du Moyen Âge*, op. cit.

le père était compagnon du Prophète et l'un des « scribes de la révélation » ⁽¹⁾. « Je me suis vu en songe, raconte-t-il, construisant soixante-dix degrés. Quand j'eus fini, je roulai de haut en bas. Il se trouve que je viens d'achever mes soixante-dix ans » ! Il mourut (effectivement) cette année-là ⁽²⁾.

Aṣ-Ṣāfi'ī

Le thème étoile-naissance intervient dans un rêve de la mère de Muḥammad b. Idrīs aṣ-Ṣāfi'ī (m. 204/820). « Quand elle était enceinte de lui, elle vit en songe al-Muštari (Jupiter) sortir de son sexe et aller s'abattre en Égypte ; puis, il tomba de ses éclats dans tous les pays. Les interprètes des songes en conclurent qu'il naîtrait d'elle un savant dont la science serait propre aux habitants de l'Égypte, puis se répandrait dans tous les pays ⁽³⁾.

Ibn Sallām

La vision du Prophète en songe, comme un appel à sa prochaine rencontre, est illustrée par deux rêves d'une frappante imagerie. Le premier est du grand philologue irakien Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (m. 223/837). « Après avoir accompli le pèlerinage, décidé de repartir pour l'Iraq et loué une monture, il vit le Prophète en songe, dans la nuit qui précédait son départ, au petit matin ; il était assis, entouré d'une garde ; les gens entraient et lui donnaient la main. Quand je voulus entrer, les gardiens m'en empêchèrent. Je leur demandai : « Pourquoi intervenez-vous entre l'Envoyé de Dieu et moi ? — Par Dieu, répondirent-ils, tu n'entreras pas auprès de lui et tu ne le salueras pas tant que tu tiens à partir demain pour l'Iraq ! — Je ne partirai donc plus, leur dis-je » ! Ils s'assurèrent de ma promesse, puis s'écartèrent pour me laisser passer. J'entrai alors ; il me tendit la main. Au réveil, je décommandai la monture et m'établis à la Mekke ». « Il y resta jusqu'à sa mort et fut enterré dans le quartier Ġa'far. On a dit aussi qu'il fit ce rêve à Médine et qu'il y mourut trois jours après le départ des pèlerins » ⁽⁴⁾.

1. Cf. NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte des Qorans*, I, 46, n. 5.

2. IBN ḤALLIKĀN, *Wafaydt*, I, 237 (citant Ibn Sa'd).

3. *Ibid.*, 637 (citant AL-ḤATĪB, *Tārīḡ Bagdād*, lequel cite Ibn 'Abd al-Ḥakam).

4. *Ibid.*, 597.

Ibn Nubāta

Le second est d'Abū Yahyā 'Abdarrahīm ... b. Nubāta (m. 374/984), le prédicateur de la cour de Sayf ad-Dawla à Alep. Il voit en songe une foule ; il s'informe : c'est le Prophète et ses Compagnons. Il s'approche. Le Prophète le reçoit avec *marḥabān yā ḥafīb al-ḥuṭabā'*, « Bienvenue, ô prédicateur des prédicateurs » ! Puis, il lui montre du doigt les tombes, tout en lui faisant une série de considérations là-dessus. À la fin, il le fait approcher de lui, l'embrasse et lui injecte de sa salive dans la bouche. Al-Kindī⁽¹⁾ qu'Ibn Ḥallikān cite, dit : « Le prédicateur demeura trois jours, après ce rêve, sans manger et sans avoir de l'appétit ; une odeur de musc embaumait sa bouche ; il ne vécut (après cela) que peu de temps ... » ; ce qu'Ibn Ḥallikān précise en ajoutant : « Il vécut après cela dix-huit jours, n'ayant point d'appétit ni pour manger ni pour boire, par suite de la salive du Prophète et de la bénédiction qu'elle lui avait apportée. Ce prône est connu sous le nom d'*al-Manāmiyya* »⁽²⁾.

De l'Andalousie nous vient un rêve d'une obscure portée qui semble révéler, cependant, une désapprobation, de la part des pieux, à l'endroit des hommes de lettres qui s'occupaient d'histoire « profane ».

Ibn 'Awn

« Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. 'Awn raconte : « [Abū Marwān Ḥayyān b. Ḥalaf ...] b. Ḥayyān (m. 469/1076) s'exprimait avec éloquence et écrivait avec talent. Dans son histoire⁽³⁾, il ne retenait pas les contes et les récits mensongers. Après sa mort, je l'ai vu, une nuit, en songe ; il s'avancait vers moi ; je me suis levé à sa rencontre ; il me salua en souriant. Je lui dis : « Qu'a fait Dieu de toi ? — Il m'a

1. Il ne peut s'agir que d'Abū 'UMAR MUḤ. B. YŪSUF B. YA'QŪB AL-KINDĪ, auteur d'écrits historiques sur l'Égypte (cf. GAL S I, 229) ; mais il est mort en 350/961, près de vingt-cinq ans avant Ibn Nubāta. Nous n'avons pas pu trouver ce récit dans le supplément anonyme à son *K. al-Quḍāh*, allant de 347 à 424/959-1033 (éd. Guest, in *The Governors and Judges of Egypt, Gibb Mem. Ser.*, XIX, Londres - Leyde 1912). Se trouverait-il dans l'œuvre de son fils 'Umar, *Faḍḍ il Miṣr*, remaniant un écrit de même titre de son père (éd. J. Oestrup, in *Verh. d. Ak. d. Wiss. zu Kopenhagen*, 1986, n° 4), que nous n'avons pas pu voir ?

2. IBN ḤALLIKĀN, *op. cit.*, I, 401-2. Les *ḥuṭab* d'IBN NUBĀTA furent éd. au Caire en 1282, 1302, et à Bombay en 1282. La *ḥuṭba* en question fut éd. et trad. par de Slane, in JA 3^e sér. t. 9/1840, 69-77, sous le titre de *Ḥuṭbat al-maḍmūn*.

3. *al-Muqtabis fī ta'rīḥ al-Andalus* et *K. al-Maṭn* (cf. EI², s. n.).

pardonné, répondit-il. — Et l'histoire que tu as écrite, l'as-tu regret-tée ? — Par Dieu, je l'ai effectivement regrettée ; mais Dieu Très-Haut m'a exempté, effacé ma faute et pardonné ... »⁽⁴⁾.

As-Samaw'al b. Yahyā

C'est à la suite de révélations en songe que le juif Abū Naṣr as-Samaw'al b. Yahyā al-Maḡribī (m. 570/1174) s'est converti à l'Islam ; il en fait le récit dans son *K. ḡāyat al-maqṣūd fī r-radd 'alā n-naṣṣārā wa-l-yahūd* (2).

Rêve et mystique

Le rêve comme source de lumière spirituelle et de foi trouva une large audience auprès des *ṣūfis*. L. Massignon en souligna l'importance dans la vie de certains d'entre eux, comme al-Ḥallāḡ (m. 309/922), Ruzebeḥān Baqlī (m. 600/1209) et Ibn al-'Arabī (m. 638/1240)⁽³⁾. « Les premiers théologiens, écrit-il, tant mu'tazilites qu'ash'arites, étaient résolument opposés à l'oniromantique, mais l'influence païenne de la philosophie hellénistique la revalorisa, en enseignant que, pendant le sommeil, l'âme libérée des cinq sens recevait directement l'influx d'intelligences angéliques. Les mystiques abondèrent dans ce sens, comme le prouve l'étude des biographies de R. Baqlī ... et surtout d'Ibn 'Arabī ... pour qui, dans la hiérarchie des mondes, le monde des rêves est supérieur au monde matériel des corps sensibles dont il contient les types, les idées. Dans les confréries musulmanes, les directeurs spirituels dirigent les novices en se faisant raconter (comme chez Freud) leurs rêves durant leurs recollections ; ils ont une table de correspondance

1. IBN ḤALLIKĀN, *op. cit.*, 236 sq. Sur ce genre de rêves, où des personnages illustres sont vus en songe et interrogés, cf. AL-QUṢAYRĪ, *ar-Risāla al Quṣayriyya*, 230 sqq. À la question : « Que fit Dieu de toi ? », al-Ḡāhiz, vu en songe, aurait répondu (ib. 231) : *فلاتكتب بخطك غير شي يسرك في القيامة ان تراه*.

2. Cf. Süleymaniye, *Reisülkütlab Mustafa Ef.* 545, 51 fol. (dont 45-51, d'une main récente), copie ancienne, *nashī*, 18 × 13. On y trouve la transcription en caractères arabes de versets de la Thora. Pour le récit de ses rêves, cf. fol. 45 sqq.

3. Cf. *Thèmes archétypiques en onirocritique musulmane*, in *Eranos-Jahrbuch* 12/1945, 241-51 ; *Annuaire du Collège de France*, 41^e année, 1940/1, 84-86 ; 42^e année 1941/2, 93-5 ; 51^e année 1950/1, 179-183. On doit trouver, dans ses papiers, un dossier qu'il m'a montré, contenant une riche documentation sur les rêves chez les mystiques, sujet sur lequel il souhaitait pouvoir un jour consacrer une longue étude.

des couleurs vues en rêves avec les enveloppes successives dont l'âme du novice doit se dépouiller pour atteindre, *ab intra*, la vision divine » (1).

La conclusion à laquelle aboutit Massignon, après examen de divers rêves *šīfīs* et *šūfis* « plus ou moins stylisés, quand ils ne sont pas truqués », est que ces rêves recèlent « une censure typique des éléments internes (sensations physiologiques dues à l'équilibre humoral) et que cette censure applique une échelle de contrastes (coloration, sonorité, etc.), non pas individuelle, mais commune à tout le milieu social. On pourrait donc, conclut-il, être renseigné indirectement sur la préhistoire culturelle des sociétés par une « paléontologie des rêves », tout aussi bien que l'on exhume, par la psychanalyse, la biographie infantile oubliée d'un adulte » (2).

Nature du rêve et du sommeil d'après al-Qušayrī

Dans *ar-Risāla al-Qušayriyya* (3), ABŪ L-QĀSIM 'ABD AL-KARĪM B. HAWĀZIN AL-QUŠAYRĪ (m. 465/1074), dont l'œuvre est, selon les termes de Goldziher (4), « eine Reaktion der positiven Gesetzmäßigkeit gegen den Nihilismus der Mystik », nous donne une description phénoménologique du rêve et de ses sources, démontrant la continuité de la conception traditionnelle jusque dans les formes les plus aberrantes de la mystique. Le rêve est, pour lui, le produit « d'idées qui se présentent au cœur et d'états qui se représentent dans l'imagination, du fait que le sommeil n'a pas encore entièrement envahi toute la faculté sensitive. L'homme s' imagine au réveil que c'était une véritable vision, alors que ce n'était, en réalité, qu'image et illusions » (5), fixées dans leur (*sic*)

1. *Annuaire du Collège de France*, 41^e année, 85. L'année suivante (42^e), abordant les théories islamiques sur l'activité infrarationnelle et subconsciente de l'imagination et des autres sens « internes » vis-à-vis des sens externes, Massignon les classe, en trois catégories : 1. Les couleurs vues en rêves et en extase, selon le vieux classement par contrastes..., 2. Les modes et les rythmes musicaux et les émotions caractéristiques qu'ils symbolisent et évoquent dans le subconscient..., 3. Les parfums et les saveurs (*laylat al-Qadr* = Nuit des sept parfums)...

2. *Annuaire...*, 42^e année, 94. Compte tenu de la tendance occasionnaliste et atomistique de la théologie musulmane primitive, Massignon suggère de « rechercher, dans l'abondante littérature onirocritique de l'Islam, la notation nue, par thèmes détachés, d'une documentation analogue aux « archétypes » étudiés par Jung ». Il en donna l'exemple dans ses *Thèmes archétypiques...*, extraits de la documentation réunie par lui sur la *Hallāğ* (*Eranos-Jahrbuch*, loc. cit., 244 sqq.).

3. Éd. Būlāq, 1284, 228 sqq.

4. Cf. *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, 175 sqq.

5. *Taṣawwur*^{an} *wa-awḥām*^{an}; sur le sens philosophique de ces termes, cf., pour

cœur; et quand la sensation externe s'est arrêtée, ces illusions se séparent des données acquises par les sens et la nécessité; d'où l'intensification d'un tel état chez celui qui s'y trouve. Mais, quand il se réveille, les états qu'il s'était imaginés, s'affaiblissent au regard de l'action de sa faculté sensitive qui s'exerce par la vue réelle des choses et l'acquisition des connaissances nécessaires. Cela est comparable à ce qui se produit dans la lumière d'une lampe, quand l'obscurité s'intensifie; mais, quand le soleil se lève, sa lumière éclipse celle de la lampe; cette dernière recule alors devant celle du soleil. Ainsi, l'état de sommeil est pareil à la lumière de la lampe et l'état d'éveil à la lumière du jour. Le dormeur qui se réveille, se souvient des images qui se représentaient à lui dans le sommeil. Puis, ces phénomènes et pensées qui venaient dans son cœur, dans l'état de sommeil, avaient pour source tantôt le démon, tantôt les préoccupations de l'âme, tantôt les suggestions de l'ange, tantôt un mode de révélation par lequel Dieu commence par créer de tels états dans son cœur; (ce qui est confirmé par) le *ḥadīṭ*: « Celui qui est le plus véridique parmi vous est celui dont les rêves sont les plus véridiques » (1).

Mais, si les mystiques sont d'accord sur la valeur révélatrice du rêve, ils divergent au sujet du sommeil, dont il émane. En effet, certains d'entre eux dénoncent le sommeil comme « frère de la mort » et comme occasion de châtement divin. Pour eux, si le sommeil était bon, il existerait au paradis. Trois arguments bibliques viennent s'ajouter à *Cor.* 6,60 et 39,42: D'abord, c'est du sommeil que Dieu fit tomber sur Adam que sortit Ève, source de tous les maux; ensuite, c'est parce qu'il s'était endormi qu'Abraham reçut l'ordre de sacrifier Ismaël (*cf. Cor* 37,102); et, enfin, Dieu révéla à David: « Démens quiconque prétend m'aimer et qui, la nuit venue, s'endort loin de moi ». D'autre part, le sommeil est l'opposé de la science; c'est pourquoi [Abū Bakr Dulaf b. Ġaḥdar] aš-Šiblī (m. 334/996) dit: « Le plus petit somme, dans l'espace de mille ans, est une ignominie »! Il disait aussi: « Le Vrai m'apparut et dit: « Quiconque dort, se distrait et quiconque se distrait, un voile s'interpose (entre lui et Moi) »! Après cela, aš-Šiblī s'enduisait les yeux de sel, afin d'échapper au sommeil.

le premier, H. A. WOLFSON, *The terms of taṣawwur and taṣdīq in Arabic philosophy and their Greek, Latin and Hebrew equivalents*, in *The Moslem World*, April 1943, 114-128; pour le second, S. PINÈS, *Nouvelles études sur Awḥad al-Zamān Abū l-Barakāt al-Baghaddī*, in *Mém. de la Société des Ét. Juives*, I, Paris, 1955, Appendice II.

اصدقكم رؤيا اصدقكم حديثا

Pour d'autres, le sommeil est un bienfait de Dieu qui, disent-ils, « s'enorgueillit du serviteur, s'il s'endort en priant, et dit : « Voici que l'esprit de mon serviteur est auprès de moi et son corps entre mes mains » ; ce que le maître [Abû 'Alî ad-Daqqâq] explique en ces termes : « Son esprit est dans la position du confident et son corps sur le tapis de l'adoration ». D'ailleurs, « quiconque s'endort en état de pureté, il est permis à son esprit de tourner autour du Trône et d'adorer Dieu ». De plus, Dieu n'a-t-il pas dit : « Et Nous avons fait de votre sommeil un repos » (Cor. 78,9) ?

Le même maître, Abû 'Alî ad-Daqqâq, racontait qu'un homme se plaignait à un *šayḥ* de dormir beaucoup ; ce dernier lui dit : « Va et remercie Dieu de ta bonne santé ! Combien de malades désirent pouvoir goûter un moment au sommeil dont tu te plains ! On a dit aussi que rien n'est plus contrariant pour Iblîs que le sommeil du pécheur ; il se demande quand il se réveillera pour transgresser la volonté de Dieu, à tel point que l'on considère le sommeil comme le meilleur état pour le pécheur ; ainsi, si le temps n'est pas pour lui, il n'est, du moins, pas contre lui.

Šayḥ al-Kirmânî, raconte encore ad-Daqqâq, avait pris l'habitude de ne plus dormir ; mais, une fois, il fut vaincu par le sommeil et vit alors le Vrai, gloire lui soit rendue ! À partir de ce moment-là, il recherchait le sommeil. À ceux qui lui demandaient la raison de ce revirement, il répondit : « J'ai vu la joie de mon cœur dans mon sommeil, c'est pourquoi j'ai aimé sommeiller et dormir ».

Spécimens de rêves de mystiques

Nombreux sont les rêves de mystiques réunis par Qušayrî dans ce chapitre relatif à la *ru'yâ*. Une matière essentiellement primitive est la vision de houris qui restent dans l'esprit fasciné du rêveur. Fréquents sont les rêves d'enseignement d'un maître décédé, avec les termes *'iznî*, *awşinî*. Le maître, vu en songe, est questionné sur son devenir, sur le jugement dont il a été l'objet, sur un point particulier de sa doctrine. Le rêve sert parfois à sanctionner un jugement ⁽¹⁾ ; les visions d'Iblîs sont fréquentes ⁽²⁾.

1. Cf. les cas de Ġâlîz (p. 231) et de 'Abdallâh az-Zarrâd (p. 232).

2. Sur ce chapitre, cf. R. HARTMANN, *Al-Kušchairîs Darstellung des Šâftlums, mit Übersetzungs-Beilage u. Indices*, Berlin 1914, (*Türkische Bibliothek*, 18), pp. 163-167.

Sur l'ensemble, trois rêves ont retenu notre attention : le premier est relatif à un rite d'initiation du mystique par ablution. Un mystique raconte avoir vu en songe « l'Envoyé de Dieu entouré d'un groupe de *faqîrs* ; et voilà que deux anges descendirent du ciel, tenant l'un une bassine, l'autre une cruche. La bassine fut posée devant l'Envoyé de Dieu qui se lava les mains ; puis, il ordonna que tous se lavent les mains. Enfin, la bassine fut mise devant moi ; mais l'un des anges dit à l'autre : « Ne verse pas de l'eau sur ses mains ; il n'est pas d'eux ». J'ai dit : « Ô Envoyé de Dieu, ne rapporte-t-on pas que tu as dit : « L'homme est avec celui qu'il aime ? — Si, répondit-il. — Mais moi je t'aime, dis-je, et j'aime ces *fugard* ». Alors, le Prophète dit à l'ange : « Verse sur sa main ; il est d'eux » ⁽¹⁾.

Le deuxième appartient aux rêves de personnalisation des réalités spirituelles. Abû Bakr al-Kattânî raconte : « J'ai vu en songe un jeune homme si beau que je n'avais jamais vu de semblable auparavant. Je lui demandai : « Qui es-tu ? — La piété, me répondit-il. — Où habites-tu ? — Dans tout cœur triste », répondit-il. Puis, je me tourne et je vois une femme noire, la plus laide qui puisse être. Je demandai : « Qui es-tu ? — Je suis le rire, répondit-elle. — Où habites-tu ? — Dans chaque cœur joyeux et très gai », répondit-elle. Je me suis alors réveillé et j'ai pris la résolution de ne plus rire que malgré moi » ⁽²⁾.

Le troisième est un rêve thérapeutique. Sammâk b. Ḥarb raconte : « J'ai perdu la vue. Mais j'ai vu en songe comme si quelqu'un me disait : « Va à l'Euphrate, plonge-toi dans ses eaux et ouvre les yeux ! Je fis (ce qu'il me dit) et je recouvrai la vue » ⁽³⁾.

Ainsi, la mystique conserva au rêve toutes ses prérogatives, tout en l'adaptant à ses exigences particulières et en le dotant d'une thématique propre. C'est, d'ailleurs, grâce à sa prodigieuse faculté d'adaptation que le rêve doit sa survie à travers les âges. Il fait partie intégrante de la vie quotidienne des hommes et évolue avec cette dernière dont il n'est, en définitive, que l'écran invisible qui en enregistre les fluctuations.

Rêves d'information

Parallèlement au domaine mystique, certains faits attestent la permanence du recours au songe comme un mode d'information. Ibn

1. QUŠAYRÎ, *op. cit.*, 223.

2. *Ibid.*, 234.

3. *Ibid.*

Ḥallikân (m. 681/1282) raconte avoir vu en songe al-Mubarrad à qui il reprocha d'avoir attribué à Abû Nuwâs une erreur grammaticale. Al-Mubarrad en était très étonné et en avait honte. La réalité de ce rêve découle des circonstances précises et détaillées que l'auteur fournit (1).

Plus étonnante encore est la foi qu'accorde l'historien Ibn al-Muġâwir (m. 690/1291) à ses rêves ; à maintes reprises, il s'y fie pour décider de certains faits ; le récit de ces derniers est introduit par la formule : « J'ai vu en songe quelqu'un me dire ... » (2).

Notre étonnement n'est pas moins grand en apprenant, par Yâqût (3), que « les habitants d'Alep ont érigé un *martyrium* (*mašhad*) pour lequel ils ont dépensé beaucoup d'argent, parce que, prétendent-ils, ils auraient vu 'Alî en songe à l'endroit même (où ils l'ont fait construire) ». Il en est de même des habitants de Ḥims qui érigèrent un *martyrium* à 'Alî, abritant une cippe laquelle porte son empreinte digitale que quelqu'un d'entre eux aurait vue en songe (4) !

Les Mille et Une Nuits

Mais la peinture la plus réaliste d'une société en pleine effervescence se trouve dans les multiples rêves contenus dans les *Mille et Une Nuits*. Dans ses *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits* (5), Nikita Elisséeff classe ces rêves en allégoriques (6), prémonitoires (7) et expliqués (8). La plupart de ces rêves sont des rêves-messages ; ils contiennent peu d'éléments symboliques. Là aussi, le rêve s'adapte aux conditions sociales ; il reflète, comme dans un miroir, les passions d'hommes en quête de plaisir, de richesse et de descendance. On se sent dans un monde où les préoccupations religieuses passent tout-à-fait au second

1. *Wafayât*, I, 707.

2. رأيت في المنام كان قائلاً يقول لي : cf. *Tārīḫ al-Mustabṣir*, éd. O. Löffgren, I, 46 ; 15-16 ; 49-50 ; 55 ; II, 174.

3. II, 308.

4. *Ibid.*, 336.

5. *Publications de l'Institut Français de Damas*, Beyrouth 1949, 241 p.

6. Cf. p. 159, nos 9^a et 143.

7. Cf. pp. 159-60 : nos 9^a, 14, 27, 44, 46, 47, 63, 94, 116, 120, 120, 128, 142^a, 143, 146, 148, 152, 167, 168.

8. Cf. p. 160, nos 128, 143, 146, 152.

plan (1). Néanmoins, les injonctions du rêve, en dépit de sa « sécularisation », sont l'objet d'une obéissance aveugle (2).

Dans la première partie de ce chapitre qui déborde quelque peu l'époque proprement arabe, dans un souci qui ne se justifie que par le désir de démontrer l'étonnante continuité du prestige dont jouit l'oniromancie en Islam à travers toutes les époques et toutes les contrées, nous avons réuni les *membra disjecta* d'une science qui, jusqu'au III^e/IX^e siècle, n'avait encore connu ni classification méthodologique ni symbolique précise et stable. Les onirocrits s'alimentaient aux sources inépuisables de la tradition orale, une tradition que la mémoire des hommes, la fantaisie de leur imagination et les péripéties de leur existence pouvaient continuellement modifier.

Premiers essais de classification de la matière onirocritique

À travers les récits de rêves que nous avons vus précédemment, on peut aisément constater l'existence de certaines constantes symboliques et de certaines techniques ; il existe même déjà un style onirocritique et des clichés qui lui sont propres. À l'exemple de la *Sira*, des *Mağāzī* et du *Ḥadīṭ*, l'idée d'un recueil d'interprétation de songes ne va pas tarder à naître. Déjà, dans les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd (m. 230/845), secrétaire d'al-Wāqidi (m. 207/823), historien des conquêtes, apparaît une liste de rêves interprétés par Ibn al-Musayyab qui vivait sous le calife 'Abd al-Malik (65-86/685-705). Elle présente une telle unité qu'il nous est loisible de penser qu'Ibn Sa'd l'a empruntée telle quelle à une source qui lui est antérieure. Comme c'est le premier essai de recueil d'un genre littéraire qui va connaître une large expansion, qu'il nous

1. Sur l'ensemble, quatre rêves peuvent avoir une portée religieuse : Une voix dit en rêve à une juive de se convertir à l'Islam pour pouvoir épouser un musulman (n° 142) ; une chrétienne se convertit à l'Islam à la suite d'un rêve (n° 94) ; un rêve avertit un israélite que seule la prière d'un certain pieux peut lui rendre la nuée qu'il a perdue et qui l'abreuvait (n° 116) ; 'Alī Ḥōḡa se décide à partir en pèlerinage après qu'un rêve l'en eût prévenu trois fois (n° 168).

2. Le fils de Ḥātim aṭ-Ṭā'i fut prévenu par un rêve d'avoir à remplacer le chameau qu'un roi sacrifia, à la suite d'un rêve, sur la tombe de son père (n° 14) ; al-Ma'mūn est averti par un rêve d'aider Abū Ḥasan qui est dans la gêne (n° 44) ; un marchand ruiné obéit à un rêve qui lui promet la fortune au Caire ; il s'y rend (n° 46) ; un voleur est prévenu en songe d'un dépôt laissé par un vieillard ; il va le réclamer (n° 120) ; un roi rêve qu'il pourra avoir des enfants, s'il mange des grains de grenade ; ce qu'il fait (n° 167).

soit permis de citer intégralement cette liste, de telle sorte que son unité littéraire et la variété de ses thèmes oniriques en fassent apparaître l'auteur comme le premier codificateur de la matière onirocritique (1).

Liste d'Ibn al-Musayyab

1. 'Umar b. Ḥabīb b. Qubay' raconte : « J'étais assis chez Sa'īd b. al-Musayyab un jour où les soucis m'accablaient et une dette me tourmentait ; j'avais eu recours à sa compagnie, ne sachant pas où aller. Alors, vint à lui un homme qui lui dit : « O Abū Muḥammad, j'ai fait un rêve. — Lequel, demanda-t-il ? — Je me suis vu saisir 'Abd al-Malik b. Marwān, le coucher face contre terre et lui enfoncer quatre pieux dans le dos ! — Ce n'est pas toi qui l'as vu lui dit Ibn al-Musayyab ! — Si, c'est moi qui l'ai vu, répondit-il. — Je ne te l'interprète pas, répliqua Ibn al-Musayyab, si tu ne me le dis pas ! — C'est Ibn az-Zubayr qui l'a vu, répondit l'homme, et c'est lui qui m'envoie à toi. — Si son rêve est véridique, dit Ibn al-Musayyab, 'Abd al-Malik b. Marwān le tuera et de la descendance (*ṣulb*) de 'Abd al-Malik quatre (hommes) sortiront qui seront tous califes » ! 'Umar b. Ḥabīb ajoute : « Je me suis introduit auprès de 'Abd al-Malik à Damas (bi-š-Šām) et je l'en ai informé, de la part de Sa'īd b. al-Musayyab. Il s'en est réjoui et m'a demandé des nouvelles de Sa'īd (2) ; je lui en ai donné. Ensuite, il a fait régler mes dettes et j'ai bénéficié de ses bienfaits ».

2. Un homme dit : « J'ai vu comme si 'Abd al-Malik b. Marwān urinait dans la direction de la mosquée du Prophète, quatre fois. J'en ai parlé à Sa'īd b. al-Musayyab ; il m'a répondu : « Si ton rêve est véridique, il s'élèvera de sa descendance (*ṣulb*) quatre califes ».

Ici est intercalée une brève notice, rapportée de Muḥammad b. 'Umar, sur Ibn al-Musayyab : Il était, dit-il, « parmi les plus compétents dans l'interprétation des songes. Il avait appris cela d'Asmā', fille d'Abū Bakr, qui l'avait elle-même appris de son père ».

3. Šarīk b. Abī Namir raconte : « J'ai dit à Ibn al-Musayyab : « J'ai vu en songe mes dents tomber dans mes mains, puis, je les ai enfouies dans la terre ». Il répondit : « Si ton rêve est véridique tu enterreras [ceux qui sont comme] tes dents dans la famille ».

1. Cf. V, 91-93.

2. Ibn al-Musayyab avait refusé de prêter serment d'obédience (*bay'a*) à Ibn az-Zubayr à Médine ; ce dernier le fit flageller (IBN SA'ĪD, V, 90).

4. Un homme dit à Ibn al-Musayyab : « Je me vois urinant dans mes mains ». Il répondit : « Crains Dieu ! Tu as contracté un mariage illicite ». Il chercha et trouva qu'il s'agissait d'une femme dont il était le frère de lait ».

5. Un autre homme vint le voir et lui dit : « Ô Abū Muḥammad, je me vois uriner dans le tronc d'un olivier » ! Il répondit : « Regarde quelle femme tu as épousée ! Tu as contracté un mariage illicite ». Il chercha et trouva qu'il s'agissait d'une femme qui lui était illicite ».

6. Un homme lui dit : « J'ai vu une colombe se poser sur le minaret de la mosquée ». Il répondit : « Al-Ḥaḡḡāḡ épousera la fille de 'Abdallāh b. Ġa'far b. Abī Ṭālib ».

7. Un homme vint voir Ibn al-Musayyab et dit : « Je vois un bouc venir en courant de la Taniyya (1) et dire : « Égorge ! Égorge » ! J'ai égorgé ». Il répondit : « Ibn Umm Šilā' est mort ». C'était un homme affilié aux habitants de Médine ; il dénonçait les gens ».

8. Un homme de Fahm dit à Ibn al-Musayyab qu'il se voyait en rêve avancer à travers le feu. Il répondit : « Si ton rêve est véridique, tu ne mourras pas avant de t'embarquer sur la mer, puis tu seras tué ». Il s'embarqua sur la mer, où il faillit périr, puis il fut tué par le sabre le Jour de Qudayd ».

9. Al-Ḥusayn b. 'Ubaydallāh raconte : « Je désirais avoir des enfants ; mais je n'en ai pas eu. J'ai dit à Ibn al-Musayyab : « Je vois que des œufs ont été déposés dans mon giron ». Il répondit : « Les gallinacées proviennent de Perse (*aḡamī*) ; cherche-toi quelque chose de ce côté-là ». J'ai pris alors une concubine et j'ai eu des enfants, alors qu'auparavant je n'en recevais pas ».

Note sur Ibn al-Musayyab de 'Uṭaym b. Naṣṭās : « J'ai entendu Sa'īd b. al-Musayyab dire à l'homme qui avait vu un songe et qui le lui avait conté : « Que ce que tu as vu soit [pour ton] bien » !

10. Ibn al-Musayyab dit : « Les dattes mûres et sèches, en songe, sont des moyens de subsistance (*rizq*), quelle que soit l'époque à laquelle on les voit ; (par contre) les dattes fraîches ne le sont qu'en leur temps ».

11. Il dit aussi : « La fin — c'est-à-dire le délai d'interprétation — du rêve est de quarante ans » (2).

12. Et encore : « Le cep, en songe, est fermé dans la foi ».

1. Il s'agit vraisemblablement d'al-Taniyya l-bayḡā', défilé à proximité de la Mekke, sur la route venant de Médine (YĀQŪT, I, 936).

2. آخر الرؤيا اربعون سنة يعني في تأويلها .

13. Un homme lui dit : « Ô Abû Muḥammad, j'ai vu que j'étais assis à l'ombre et que je me suis levé (pour m'asseoir) au soleil ». Ibn al-Musayyab lui répondit : « Par Dieu, si ton rêve est véridique, tu sortiras de l'Islam » ! L'homme ajouta : « Ô Abû Muḥammad, il me semble que l'on m'a forcé d'aller au soleil ; c'est alors que je me suis assis » (1). Il répondit : « Tu seras contraint d'apostasier ». Il fut fait prisonnier sous 'Abd al-Malik et fut contraint d'apostasier. Puis il vint à Médine où il racontait cela ».

Plus loin (p. 106), Ibn Sa'd définit en quelques mots la personnalité d'Ibn al-Musayyab. « Il était, dit-il, un compilateur de bonne foi, un rapporteur sûr de nombreux *ḥadīths*, versé en jurisprudence ; il inspirait confiance et il était pieux, grand et digne ».

Le qualificatif de *ḡāmi'*, « compilateur », qui lui est appliqué, incline à penser que ce collectionneur de traditions et de décisions juridiques a pu réunir lui-même ses propres interprétations onirocritiques. L'absence de transmetteurs en tête de chacun des songes rapportés de lui (seuls les nos 1, 3, 9 portent les noms de leurs auteurs et transmetteurs) indiquerait que cette liste était déjà dressée du temps d'Ibn al-Musayyab et peut-être par lui-même. Ibn Sa'd l'aurait-il prise intégralement ou s'est-il contenté d'un choix, nous ne le saurons jamais. Toujours est-il que l'idée d'un recueil de songes interprétés ou de règles d'interprétation (cf. les nos 10-12) connaît déjà une ébauche qui ne tardera pas à se développer avec Ibn Sīrīn (m. 110/728), le grand ancêtre de l'onirocritique musulmane.

Ibn Sīrīn

Que ce soit à Ibn Sīrīn que la tradition assigna ce rôle, plutôt qu'à son précurseur, cela ne laisse pas de surprendre. En effet, Ibn Sa'd semble faire plus de place à Ibn al-Musayyab, comme onirocrite, qu'à Ibn Sīrīn, auquel il consacre un plus long paragraphe, mais en tant que traditionniste (2). Parlant de lui, il utilise presque les mêmes termes. « Il était, dit-il, (un traditionniste) de bonne foi ; il inspirait confiance et il était grand et digne ; il était versé en jurisprudence et c'était un *imām* d'une grande science et d'une grande piété. Il était sourd. Il naquit deux ans avant la fin du califat de 'Uṭmān » (3).

1. L'éditeur lit : *fa-ḥusillu*, « et je fus rejeté » ; il nous a semblé plus conforme au contexte de lire : *fa-ḡalastu*.

2. VII, 1, pp. 140-150.

3. *Ibid.*, 140.

À ma connaissance, la seule interprétation de rêve d'Ibn Sīrīn, rapportée par Ibn Sa'd, est celle qui est relative à al-Ḥasan al-Baṣrī, décédé la même année que lui (110/728) : « Un homme dit à Ibn Sīrīn : « J'ai vu un oiseau en vol, saisissant al-Ḥasan [b. Abī I-Ḥasan al-Baṣrī], le laisser tomber comme un caillou (*ḥaṣāḥu*) dans la mosquée » (1). Il répondit : « Si ton rêve est véridique, al-Ḥasan mourra [bientôt] ». Ce dernier ne vécut, après cela, que peu de temps » (2).

Mais, d'Ibn Sa'd à al-Ġāḥiẓ (m. 255/869) et à Ibn Qutayba (m. 276/889), la renommée d'Ibn Sīrīn comme onirocrite a fait du chemin et éclipsé celle d'Ibn al-Musayyab. En effet, il paraît faire autorité en onirocritique dans le *K. al-Ḥayawān* de ĠĀḤIẒ, bien qu'il n'y soit cité sûrement que trois fois en tant qu'onirocrite. La première fois, c'est à propos du chien que son témoignage est invoqué : « Le chien, vu en songe, dit-il, est un homme obscène ; s'il est noir, l'homme est un Arabe ; s'il est noir et blanc, l'homme est un non Arabe ». Al-Ġāḥiẓ mentionne, à la suite, deux rêves relatifs au chien, l'un rapporté par al-Aṣma'ī de Ḥammād b. Salama, lequel l'avait entendu du rêveur lui-même, à savoir le neveu d'Abū Bilāl b. Udayya, qui dit : « J'ai vu Abū Bilāl en songe (comme) un chien dont les yeux coulaient ; il disait : « Nous nous sommes métamorphosés, après vous, en « chiens du feu » (3). L'autre se rapporte au massacre de Karbalā' : « Quand Šimr b. Ḍīl-Ġawṣam sortit pour combattre al-Ḥusayn b. 'Alī, ce dernier vit en songe un chien noir et blanc laper dans leur (lui et ses compagnons) sang. Il l'interpréta par leur massacre [par] Šimr qui avait la peau écorchée par la lèpre » (4).

La deuxième fois, il est cité, sur l'autorité d'al-Aṣma'ī, comme l'interprète d'un rêve fait par un vieil homme de Ṭaqīf, lequel envoya son fils auprès d'Ibn Sīrīn pour en obtenir l'interprétation ; cet homme avait vu « une autruche qui moulait ». Ibn Sīrīn dit : « C'est un homme

1. ABDEL DAÏM, *L'oniromanie arabe d'après Ibn Sīrīn*, Damas 1958, p. 9, comprend mal cette phrase : « Je vis en rêve un oiseau enlevant al-Ḥasan al-Baṣrī de son oratoire personnel » !

2. IBN SA'D, VII, 1, p. 126 sq. (et non 136-7, comme dans ABDEL DAÏM) ; allusion à l'onirocrite, selon ce dernier, dans VII, 2, pp. 27 et 28.

3. *Ḥayawān*, I, 130. Le sobriquet de *kilāb an-nār* était donné aux Ḥārīḡites (*ib.*, 131).

4. *Ibid.* ; cf. également IV, 89, où il est dit, selon al-Aṣma'ī, qu'« un homme vit en songe des serpents dans les pièces de sa maison. Il interrogea à ce sujet Ibn Sīrīn ou un autre (interprète) ; il lui répondit : « c'est un homme qui reçoit chez lui les ennemis des musulmans ». Effectivement, les Ḥārīḡites se réunissaient dans sa maison ».

qui a acheté une jeune esclave qu'il a cachée chez les B. Hanîfa ». Après une scène de ménage avec sa femme, l'homme dut avouer (1).

La troisième fois, Ibn Sîrîn est cité à propos de l'éléphant. « On l'interrogea au sujet d'un homme qui vit en songe comme s'il montait un éléphant. Il répondit : « C'est une affaire énorme qui est sans utilité ». Al-Ġāhiz mentionne, à la suite, un rêve dont l'interprétation est imputée à al-Ḥaġġāġ : « Un homme lui dit : « J'ai vu en songe que l'un de tes gouverneurs de province revint (sous l'aspect d'un) éléphant ; alors, sa tête fut coupée ». Il dit : « Si ton rêve est véridique, Zāhir b. Buṣbuhrî périra » (2).

Ces exemples démontrent l'existence, dans la première moitié du III^e/IX^e siècle, d'un code d'interprétation des songes, réunissant certaines constantes symboliques, couvert par l'autorité d'Ibn Sîrîn. Dans la seconde moitié de ce même siècle, Ibn Qutayba, auquel on attribue un traité onirocritique (3), connaissait Ibn Sîrîn comme onirocrite et le cite comme tel dans le *Ta'wîl muḥtaliḥ al-ḥadīṭ* (4). Dans les *Uyûn al-aḥbār* (5), il rapporte de lui un récit de rêve amputé de son interprétation : « Un homme vit en songe qu'il avait des moutons et qu'on lui offrait huit [dirhams] par tête (6) ; il ouvrit les yeux et ne vit personne ; il les referma et dit : « Donnez quatre par tête ! » [Et Ibn 'Abdrabbih (m. 328/940) continue : « Je n'ai rien reçu ». Alors Ibn Sîrîn dit : « Peut-être ces gens ont-ils observé un défaut dans les moutons et n'en ont-ils plus voulu » (7) !] Est-ce une interprétation, est-ce une plaisanterie ? Nous savons, en tous cas, par le même Ibn Qutayba qu'Ibn Sîrîn

riaient jusqu'à ce que sa salive coulât » (1) et nous savons aussi par Ibn 'Abdrabbih que « quand on l'interrogeait sur une question susceptible d'induire en erreur (*uġlûṭa*), il disait à celui qui la lui posait : « Garde-la pour la poser à ton frère Iblîs » (2) !

À en croire un auteur récent (3), relatant une conversation entre al-Ḥasan al-Baṣrî et Ibn Sîrîn, la renommée de ce dernier comme onirocrite datait de son vivant. En effet, al-Ḥasan lui aurait dit : « Tu interprètes le songe comme si tu étais de la famille de Jacob » (*âl Ya'qûb* : *Cor.* 12,6) ! Ibn Sîrîn lui aurait répondu : « Tu interprètes le Coran comme si tu avais été présent lors de sa révélation » !

Un fait est certain, c'est qu'au III^e/IX^e siècle, l'autorité d'Ibn Sîrîn était largement reconnue. Déjà dans la seconde moitié du siècle précédent, son nom figure parmi les ancêtres de l'onirocritique dans le *Dustûr fî t-ta'bîr* d'Abû Ishâq al-Kirmânî, traité qui, jusqu'à preuve du contraire, est le plus ancien qui nous soit connu (4). Dans son introduction, al-Kirmânî donne ses sources et dit s'être servi « des feuillets d'Abraham, des livres de Daniel, de ce qui est rapporté de ('an) Sa'id b. al-Musayyab et de ce qui est rapporté d'Ibn Sîrîn » (5).

De cette phrase découle, cependant, que l'autorité d'Ibn Sîrîn ne dépassait encore en rien celle d'Ibn al-Musayyab ; ce qui permet de penser qu'il n'y avait pas encore d'écrits portant son nom (6). C'est à partir du IV^e/X^e siècle que de simple onirocrite il devint auteur d'un traité onirocritique (7).

Premiers traités onirocritiques

D'Ibn al-Musayyab à Abû Ishâq al-Kirmânî qui vivait sous al-Mahdî (158-169/775-785), en passant par Ibn Sîrîn, l'oniromanie arabe devint

1. *Ib.*, IV, 119. AL-ĠĀHIZ ajoute : وما اعرف هذا التاويل ولولا انه . من حديث الاصمعي مشهور ما ذكرته في كتابي

bolise la jeune fille, il n'y a rien d'étonnant, et que « moudre » s'applique aux Banû Hanîfa, cela s'explique par le fait qu'ils devaient être parmi les rares tribus arabes qui utilisaient la farine, du moins, dans le culte (T. FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. II, s. al-Uqayṣir.).

2. *Ibid.*, VII, 57 sq. Quelques citations plus tardives sont signalées ap. G. E. VON GRUNEBaum, *A note on Arabic Dream-interpretation*, in *The Psychoanalytic Review* 30/1943, 140-1.

3. Cf. *infra*, p. 316 sqq..

4. Éd. du Caire 1326 h., 448 sq. ; trad. Lecomte, *Le traité des divergences du Ḥadīṭ*, Damas, Institut Fr., 1962, p. 381.

5. Éd. du Caire, I, 38.

6. ثمانية دراهم, comp. 'Iqd, III, 315 : ثمانية ثمانية.

7. 'Iqd, I, 204.

1. 'Uyûn, I, 318.

2. 'Iqd, loc. cit.

3. ABû L-QĀSIM MUḤ. AL-ḤAFINĀWĪ, *Ta'rif al-Ḥalaf bi-rîḡal as-Salaf*, I, Alger 1907, p. 94 (dans la biographie de MuḤ. b. Ibrâhîm al-'Abdarî al-Iblî) ; il ne cite pas sa source.

4. Cf. *infra*, p. 345, n° 67. L'œuvre d'AL-KIRMÂNÎ semble avoir été largement utilisée par AS-SĀLIMĪ (cf. *infra*, p. 352, n° 103).

5. Cf. H. H. V, 63 : ... من صحف ابراهيم ومن كتب دانيال وعن :

سعيد بن المسيب وعن ابن سيرين .

6. Cela fut déjà remarqué par M. STEINSCHNEIDER, *Ibn Shahin und Ibn Sîrîn. Zur Literatur der Oneirokritik*, in ZDMG 17/1863, 244.

7. On trouvera quelques indications de sources relatives à cette époque ap. GAL S I, 102 et ABDEL DAÏM, *op. cit.*, 10 sqq. Sur l'œuvre qui lui est attribuée, cf. *infra*, p. 355, n° 117).

une science relativement disciplinée, se conformant de plus en plus à une symbolique définie sur la base d'une longue tradition et sur l'expérience de nombreuses générations. Certes, la connaissance des onirocritiques était encore bien plus pratique que théorique ; si la matière onirocritique était abondante, sa fixation par écrit présentait des difficultés.

En effet, aligner des exemples d'interprétations de songes, comme dans la liste d'Ibn al-Musayyab, ne pouvait satisfaire ni le praticien, ni le profane. Il ne s'agit, après tout, que de cas particuliers, d'où il n'est pas toujours aisé de dégager les constantes symboliques qui peuvent servir à l'interprétation d'autres rêves. Encore moins satisfaisante était la méthode consistant à aligner les unes à la suite des autres des constantes symboliques, tel que cela se dégage des exemples empruntés par al-Ġāḥiẓ à Ibn Sīrīn ou même déjà chez Ibn al-Musayyab (cf. nos 10-12). L'utilisateur devait chaque fois relire tout le traité pour retrouver les éléments d'interprétation de son rêve. Par conséquent, il manquait une méthode pratique de classification des rêves, selon des catégories précises, illustrées, autant que possible, par des exemples concourant à rendre plus claire la portée des constantes symboliques dans l'esprit du profane.

Tout porte à croire que c'est pour ce dernier que l'effort de fixation par écrit de la matière onirocritique et de sa classification avait été entrepris. L'absence en Islam de caste sacerdotale, le caractère religieux de l'oniromancie, la nécessité de connaître le message des songes et l'impossibilité d'avoir toujours à sa portée un interprète qualifié, a dû pousser les onirocritiques à « démocratiser » cette science, en la mettant à la disposition des profanes. Les premiers à avoir encouragé une telle entreprise devaient être les califes et les princes. Il est fort probable que le *Dustūr* ou Code du Kirmānī ait été commandé par al-Mahdī et que la traduction des *Onirocritica* d'Artémidore d'Éphèse, par al-Ma'mūn, comme le sera l'œuvre la plus imposante en la matière, à savoir *al-Qādirī fī t-ta'bīr*, composé, en 397/1006, par Abū Sa'īd Naṣr b. Ya'qūb ad-Dīnawarī, pour le calife al-Qādir bi-l-Lāh (381-422/991-1031).

Le traité attribué à Ibn Qutayba

Nous ignorons comment ont été composés les deux traités les plus anciens, à savoir le *Dustūr* d'al-Kirmānī et le *Ta'bīr ar-ru'yā* d'Ibn Qutayba. De ce dernier, il semble subsister toutefois une copie ou,

du moins, des extraits, dans le fonds d'*Is. Saib Sincer* à Ankara (1) ; mais il faudrait une longue étude comparative pour en établir l'authenticité. À première vue, il s'agit d'un traité comparable au *compendium* de Dārī (2), dont une partie de l'introduction a le même *incipit* que le traité d'Ankara : « Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Muslim b. Qutayba dit », seul indice de la prétendue appartenance de l'œuvre à Ibn Qutayba. Fait remarquable, la compilation d'Ankara comprend, avant le traité attribué à Ibn Qutayba (*fol.* 1-179^r), un autre traité anonyme, ayant une longue introduction théorique, comme le *Muntaḥab* de Dārī, et dont le colophon peut se rapporter à ce dernier : « Ici s'achève le livre abrégé de l'œuvre d'Abū 'Alī » (3). Or, cette *kunya* d'Abū 'Alī se trouve appliquée à l'auteur du *Muntaḥab* dans le ms. *Bayezīt, Umūmī* 3927 (4).

S'il fallait considérer comme authentique la partie du *compendium* de Dārī, attribuée à Ibn Qutayba (5), il en découlerait que l'onirocritique arabe était, déjà au milieu du III^e/IX^e siècle, sinon avant, avec al-Kirmānī, en possession d'une doctrine cohérente sur l'interprétation des songes, avec des principes solides qui seront à la base du développement qu'elle connaîtra ultérieurement. Afin d'avoir une idée précise de cette doctrine, il ne sera pas superflu de donner ici, dans sa majeure partie (6), ce paragraphe attribué à Ibn Qutayba, en attendant qu'une étude critique soit faite ou qu'une nouvelle découverte nous mette en présence de cette œuvre qui, comme le laissent supposer les nombreux écrits d'Ibn Qutayba, devrait contenir des données anciennes relative à la Ġāhiliyya, comme à la culture persane.

1. Ibn Qutayba dit (*fol.* 9^v) : « Comme je te l'ai dit, le rêve comporte des variations susceptibles de l'écarter des principes établis, soit par une addition qui intervient, soit par un mot qui s'intercale, et d'en dévier la portée du bien au mal, en fonction de la diversité des

1. Cf. *infra*, p. 350, n° 97. Ce traité est classé par Lecomte, *Ibn Qutayba*, Damas 1965, 157-8, parmi les « ouvrages disparus ou d'authenticité douteuse ».

2. Cf. *infra*, p. 335, n° 27.

3. تم الكتاب المختصر من تأليف أبي علي. On peut considérer الكتاب المختصر comme le titre et traduire تأليف من par « composé par ».

4. Cf. *infra*, p. 355, n° 27.

5. Cf. ms. Paris 2749, *fol.* 9^v-13^v.

6. Nous n'en supprimons que les exemples doubles ou multiples relatifs à un même principe.

aspects, des moments et des temps. [D'autre part,] son interprétation peut se faire tantôt à partir de la prononciation du nom, tantôt de sa signification, tantôt de son antonyme ; tantôt à partir du Livre de Dieu, tantôt à partir du *Ḥadīṭ*, tantôt à partir du proverbe courant ou du vers célèbre. [C'est pourquoi,] avant d'énoncer les règles (de cet art), il me faudra donner des exemples d'interprétation, afin de te mettre sur la voie ».

2. « L'interprétation par les noms, nous pouvons la déduire de la prononciation audible (*ẓāhir al-ḥarf*) du mot. Ainsi, un homme qui s'appelle al-Faḍl, tu l'interpréteras par « bienfaits » (*aḍḍāl*), etc. Parfois le nom n'est considéré que dans l'une de ses parties, à la manière du *qā'if* et du *zāḡir*. Ainsi, *as-saḡarḡal*, « coing », vu en songe, s'interprète, si rien ne présage une maladie dans le rêve, par un voyage (*saḡar*), car l'une de ses parties est *saḡar* (voyage) ; il en est de même de *sawsan* (lis) ... qui indique « le malheur » (*as-sū'*), à cause de sa première partie ... ou « un malheur qui dure un an » (*sū' sana*).

3. « L'interprétation par le sens, c'est le procédé le plus courant. Ainsi, le cédrat (*al-utruḡḡ*), s'il n'indique pas les biens et les enfants, est à interpréter par le mensonge ... du fait que son extérieur est différent de son intérieur » (*fol. 10^r*).

4. « L'interprétation par le proverbe courant et l'expression usuelle se fait de la manière suivante : On dit que l'orfèvre (*ṣā'ig*), vu en songe, est un menteur, en raison de l'expression courante sur les langues des gens : *Fulān yaṣūḡ al-aḡādīṭ* (Un Tel façonne les mensonges, ou, simplement, ment) ... » (suivent plusieurs autres exemples).

5. « L'interprétation par l'antonyme et l'antithèse se fait de la manière suivante : On interprète les pleurs par la joie, le rire par la tristesse ... ; la peste est la guerre et la guerre est la peste, le torrent est un ennemi et l'ennemi est un torrent ... »

6. « L'interprétation par l'addition ou l'omission (de certains détails). Ainsi, les pleurs annoncent une joie, mais s'ils sont accompagnés de gémissement, ils présagent un malheur ..., les noix signifient une fortune thésaurisée, mais accompagnées du bruit (de leur frottement), elles annoncent une querelle ..., les souris de même couleur sont des femmes, mais, si, parmi elles, s'en trouve des blanches et des noires, elles représentent les nuits et les jours ... »

7. « Le rêve s'interprète parfois selon le moment. Ainsi, quelqu'un qui monte un éléphant gagnera une grande affaire, mais peu utile. Cependant, s'il a vu cela à la lumière du jour, il répudiera sa femme et un malheur lui en viendra ... Le rêve le plus véridique est celui du

matin et de l'heure de la sieste. Les meilleures époques de l'année sont celles de la floraison, de la vente des fruits et de leur maturité. Le rêve le plus faible est celui de l'hiver. Le rêve du jour est plus fort que celui de la nuit ».

8. « Le rêve peut dévier de sa signification primitive, en fonction de la physionomie du rêveur, de son métier, de son rang et de sa religion ; il peut être une miséricorde pour l'un et un châtement pour l'autre ».

9. « Le plus étonnant dans le rêve, c'est que l'homme peut y voir un malheur le frapper ou un bien lui arriver et que ce même malheur et ce même bien l'atteignent dans la réalité. C'est le cas de celui qui rêve à de l'argent qu'(effectivement) il recevra, à un gouvernement de province dont il sera (réellement) investi, à un pèlerinage qu'il accomplira, à un absent qui revient dans le rêve et qui reviendra au réveil ».

10. « Parfois le rêve du jeune garçon s'applique à l'un de ses parents, celui de l'esclave à son maître, celui de la femme à son époux ou aux membres de sa famille.

« On raconte que 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb envoya un juge en Syrie ; ce dernier partit, puis revint avant d'y arriver. Il lui demanda pourquoi il était de retour ; il répondit : « J'ai vu en songe comme si le soleil et la lune se combattaient et que les planètes étaient les unes avec le soleil, les autres avec la lune ». 'Umar lui demanda : « Avec qui étais-tu ? » Il répondit : « Avec la lune ». Il lui dit alors : « Pars ! Tu ne feras plus rien pour moi » Et il dit : « Nous avons effacé le Signe de la nuit et nous avons fait voyant le Signe du jour (*Cor. 17,12*). À la bataille de Šiffin, l'homme fut tué avec les Syriens. On m'a dit que cet homme était Ḡābir b. Sa'īd aṭ-Ṭā'i ... » (1).

11. « Ibn Qutayba dit : L'onirocrite doit examiner avec soin ce qui lui est dit et éviter d'entreprendre une interprétation sans la connaître ; il ne doit pas avoir honte de dire qu'il ne sait pas, quand une interprétation lui échappe. Ibn Sīrīn était un *imām* dans cet art ; malgré cela, les cas dont l'interprétation lui échappait étaient plus nombreux que ceux qu'il interprétait. Al-Aṣma'i raconte d'Abū l-Miqdām ou de Qurra b. Ḥālid : « J'étais présent à côté d'Ibn Sīrīn, quand on lui demandait d'interpréter des rêves et je remarquais qu'il en interprétait un sur quarante » (2).

« Ibn Qutayba dit : Cherche à saisir les paroles du rêveur, à les bien

1. Comp. *supra*, p. 291 ; cf. *infra*, p. 326.

2. Comp. *Ta'wīl muḥtaliḡ al-ḥadīṭ*, trad. Lecomte, p. 381.

comprendre ; puis, confronte-les avec les principes (d'interprétation) ; si tu trouves qu'il s'agit de paroles exactes, ayant des significations claires et cohérentes, tu interpréteras le rêve, après avoir demandé à Dieu de t'aider à trouver la vérité. Si tu constates que le rêve supporte deux interprétations contradictoires, tu examineras laquelle est plus conforme aux termes du rêve et plus proche des principes de son interprétation ; c'est cette dernière que tu lui donneras. Si tu notes que les principes sont exacts, à l'exception de certains détails qui ne concordent pas avec le reste, tu laisseras tomber le superflu et tu chercheras à te baser sur ce qui est exact. Si tu vois que tout le rêve est confus et que ses données ne répondent pas aux principes, tu sauras qu'il s'agit de faux rêves (*adgât*) ; remets-en (l'interprétation) à plus tard (*arġi'hā*). Si tu ne vois pas clair dans une affaire, tu demanderas à Dieu de te la dévoiler ; puis, tu questionneras l'homme sur ses intentions au sujet de son voyage, s'il s'agit d'un voyage, au sujet de sa chasse, s'il s'agit d'une chasse, au sujet de ses paroles, s'il s'agit de paroles. Ensuite, tu jugeras selon l'intention, et s'il n'y a pas d'intention, tu te fonderas sur les choses, comme je te l'ai expliqué ».

12. « Les tempéraments des gens peuvent différer dans le songe ; ils ont chacun dans le rêve leur habitude propre qu'ils connaissent d'eux-mêmes. Cette indication est plus forte que le principe ; on renoncera à ce dernier en faveur de l'habitude ».

13. « On peut changer le mauvais sens initial d'un rêve par de bonnes et pieuses paroles, et son bon sens initial par des paroles obscènes et mauvaises ».

14. « Si le rêve révèle une fornication ou une turpitude, tu voileras cela, en faisant de ton mieux pour le cacher par tes paroles, et tu le diras en secret au rêveur. C'est ainsi que fit Ibn Sîrîn, quand on l'interrogea sur l'homme qui (vit en songe qu'il) cassait des œufs par le haut, en mangeait le blanc et laissait le jaune. Car tu n'es pas (absolument) sûr du (sens du) rêve ; (ton interprétation) n'est que conjecture et probabilité. Si tu dis inopinément au consultant une chose abominable, tu lui attribueras (publiquement) un défaut qu'il n'a peut-être pas ; et s'il l'a, peut-être (en le lui disant secrètement) se raviserait-il et ne rechuterait-il plus ».

15. « Sache qu'on applique au rêve la division en genre, espèce et propriété (*tab'*). Le genre est comme les arbres, les bêtes féroces et les oiseaux ... ; l'espèce, c'est de reconnaître entre elles les sortes d'arbres, de bêtes féroces et d'oiseaux. Si l'arbre est un palmier, l'homme (vu en songe) sera un Arabe ; car c'est dans le pays des Arabes que

se trouve la majeure partie des palmeraies ; si l'oiseau est un paon, l'homme sera un non Arabe ; si c'est une autruche mâle, l'homme sera un nomade arabe. La propriété, c'est de voir quelle est la nature propre de cet arbre ; on jugera de l'homme selon cette propriété. Ainsi, si l'arbre est un noyer, tu appliqueras à l'homme sa nature, à savoir : difficulté des rapports avec les autres, querelles dans les controverses ; si c'est un palmier, c'est un homme qui sait se rendre utile pour le bien, prospère et docile, par suite de la parole de Dieu : « Comme un arbre bon dont la racine est profonde et le faite au ciel » (*Cor. 14,24*), c'est-à-dire le palmier. Si c'est un oiseau, tu sauras que c'est un homme qui voyage, en raison du vol. Tu considères, ensuite, sa propriété ; si c'est un paon, l'homme sera un non Arabe, beau et fortuné ; si c'est un aigle l'homme sera un roi ; si c'est un corbeau, l'homme sera vicieux, traître, menteur, en raison de la parole du Prophète (?) et parce que Noé l'envoya pour voir si le niveau de l'eau avait baissé ou non ; il trouva un cadavre flottant sur l'eau, s'y arrêta et ne retourna plus. D'où le proverbe, dit à propos de quelqu'un qui tarde à revenir ou part sans revenir : « Le corbeau de Noé ». Si c'est une pie, ce sera un homme sans parole, sans reconnaissance et sans religion ... ; si c'est un vautour, l'homme sera un sultan belliqueux, oppresseur, rebelle, inspirant la crainte, comme le vautour avec ses serres, sa taille, sa force, par rapport aux oiseaux dont il déchiquette les chairs ».

16. Le rêveur doit conter d'une façon exacte son rêve, sans y faire entrer rien qui n'ait été vu par lui ; car il corrompra son rêve, se trompera soi-même et comptera, aux yeux de Dieu, parmi les pécheurs.

« On rapporte que 'Alî b. Abî Tâlib dit : « Pour le craintif, il n'y a, dans le rêve, que ce qu'il désire », c'est-à-dire son interprétation par son soulagement et la disparition de sa peur. Une personne voit qu'elle a gagné une charge de dattes, mais elle gagne cent *dirhams* ; une autre voit la même chose, mais elle gagne mille *dirhams* ; une troisième voit (encore) la même chose, mais c'est pour elle sa piété et sa justice. Cela dépend de l'application de l'homme, de sa valeur et de son attachement à sa religion ... »

17. « Le rêve le plus véridique (peut) être celui d'un roi ou celui d'un sujet » (1).

18. « Il arrive que la nature de l'homme éprouve de l'antipathie, dans le rêve, à l'égard d'un endroit connu, qu'il peut sciemment situer ou localiser, d'une maison, d'un homme, d'une femme belle ou laide,

1. واصلق الرؤيا رؤيا ملك او مملوك .

connue ou inconnue, d'un oiseau, d'une bête de somme, d'un cri, d'un aliment, d'une boisson, d'une arme, etc., une chose (en somme) dont il est hanté et que chaque fois qu'il voit en songe, il éprouve souci, crainte, pleurs, malheur, symptômes de maladie (*šuhûş*) ou tout autre chose désagréable, tandis que, pour ses autres rêves, il est comme tout le monde, quant à l'interprétation et la symbolique.

« Il arrive, au contraire, que la nature de l'homme éprouve, dans le rêve, de la sympathie pour l'une ou l'autre des choses sus-mentionnées ; elle le hante, et chaque fois qu'il la voit, il acquiert un bien, de la fortune, une victoire ou tout autre chose qu'il désire avoir, tandis que, pour ses autres rêves, il est comme tout le monde, quant à l'interprétation ».

19. « L'homme peut être véridique dans ses paroles, son rêve est aussi véridique ; il peut être menteur dans ses paroles, aimant le mensonge, son rêve est généralement mensonger ; il peut être menteur mais haïssant le mensonge chez les autres, son rêve est pour cela véridique ».

20. « Le rêve de la nuit est plus fort que celui du jour. Les heures où le rêve est le plus véridique sont celles du point du jour ».

21. « Si le rêve est concis, resserré, sans mots superflus ni prolixité, il est de réalisation plus immédiate et plus rapide ».

22. « Garde-toi surtout de t'écarter en quoi que ce soit du sens de l'interprétation d'un rêve, tel qu'il se dégage des principes, ou d'outrepasser les limites qui lui sont prescrites par ces mêmes principes, soit par goût personnel, soit par crainte ; tu mériterais alors d'être pris pour menteur et la voie de la vérité s'obscurcirait devant toi, tandis qu'il t'est possible de garder le silence, s'il te répugne d'en parler ».

23. « Si tu vois en songe quelque chose que tu n'aimes pas, récite, dès ton réveil, le verset du *Kursî* (*Cor.* 2,255), puis, crache à ta droite et dis : « Je me mets sous la protection du Dieu de Moïse, de Jésus, d'Abraham qui bénéficia de la promesse (*wuffiya*), et de Muḥammad, l'Élu, contre le mal du rêve que j'ai vu, afin qu'il ne me fasse point de mal dans ma religion, dans ma vie d'ici-bas et dans mes moyens d'existence ! Que sa protection soit puissante et que ses louanges soient hautement célébrées ! Il n'y a de Dieu que Lui » !

24. « Sache (distinguer) les époques (favorables au rêve). À l'époque de la fructification des arbres, le rêve est désirable, (de signification) forte et de réalisation rapide ; à l'époque de la maturité des fruits, de leur exploitation et de leur accomplissement (*fol.* 12^v), le rêve est alors plus mûr, plus efficace, plus véridique et plus concordant ; à l'époque

du bourgeonnement et avant la fructification, le rêve est alors inférieur à ce que je viens de dire, en force, en durée et en portée ».

25. « Si tu décèles chez le rêveur, d'après l'interprétation de son rêve, une impudeur que Dieu a voulu cacher, ne la dévoile pas à ses yeux, (surtout) s'il lui répugne que quelqu'un d'autre en soit informé (et) qu'il est dans une situation sans issue ; mais fais-la lui comprendre par allusion. Au cas où il existe quelque issue pour lui, qu'il persévère dans la désobéissance à Dieu et qu'il est sur le point de récidiver, exhorte-le et sois discret à son égard, comme Dieu l'a commandé. Sois discret au sujet de tout ce que tu apprends, par l'interprétation des songes, des secrets des musulmans et de leurs fautes inavouées ; n'en informe que l'intéressé et n'en parle à personne d'autre ; ne conte le rêve à personne et, si tu le contes, ne nomme point le rêveur. Ne raconte jamais un rêve d'autrui, quand il contient une chose inavouée qui lui répugne ; car, ce faisant, tu médis de la personne à qui appartient le rêve.

26. « N'émetts jamais ton opinion sur un rêve avant d'en connaître les modalités d'interprétation, l'importance et les différentes propriétés, tel que cela a été décrit plus haut ; c'est alors (seulement) que tu t'apercevras de l'action du démon pour rendre le rêve confus et corrompu et pour y faire introduire les équivoques et les détails superflus. Si tu le purifies de tous ces inconvénients et que tu découvres ce qui peut en être correct, direct et conforme à la sagesse, en vue de son interprétation, alors cette dernière sera exacte.

« J'ai entendu dire qu'Ibn Sîrîn agissait de la sorte et quand on lui soumettait un rêve, il restait une bonne partie de la journée à questionner le rêveur sur sa condition, sa personne, son métier, sa famille, son genre de vie, sur ce qui lui était connu des questions posées et sur ce qui en était inconnu ; (en somme,) il ne négligeait rien qui fût de nature à fournir (la moindre) indication ; il tenait compte des réponses du rêveur pour statuer sur le rêve (cette dernière phrase est corrompue).

27. « Sache que pour percer dans la science onirocritique, (il te faut posséder) trois sortes de connaissances qui te sont indispensables : la première, c'est d'apprendre les règles avec tous leurs aspects et toutes leurs variétés et d'en connaître le degré de force et de faiblesse, dans le bien comme dans le mal, afin que tu saches le poids des termes à interpréter, par comparaison avec celui des règles à appliquer, pour être en mesure d'apprécier le degré de probabilité ou de certitude dans les questions qui te sont posées. Si, par exemple, dans un rêve qui t'est proposé, il y a des indications en faveur du bien et d'autres en faveur

du mal, pèse en toi-même les deux groupes de données et suppute la force de chacune des deux lois à appliquer ; puis, opte pour la plus probable et la plus forte d'entre elles. La deuxième est de composer ensemble tous les éléments de l'interprétation, de telle sorte que tu en fasses une phrase exacte et conforme à l'esprit de l'interprétation (par la distinction entre) signification forte et signification faible et par l'élucidation de tout ce qui est confusion, désir, inquiétude inspirée par le démon et séduction, de la façon décrite ci-dessus. Si, après cela, tu acquiers la certitude que ce n'est pas un rêve et que son interprétation ne concorde pas, ne le reçois pas. La troisième est l'examen minutieux et la recherche approfondie sur la question posée, jusqu'à la connaître à fond (*fol. 13^r*). En dehors des lois de l'interprétation, tu tireras des indices des paroles du rêveur, de leurs (diverses) significations et de leur portée, après les avoir condensées et vérifiées. C'est là, dit-on, le meilleur procédé dans l'interprétation des songes ; il suppose la connaissance des règles d'interprétation, grâce auxquelles l'oniromante parvient à ses conclusions. Si tout cela s'avère insuffisant, l'imitation des prophètes, des apôtres et des sages du passé conduira, dans ce cas, plus directement à la vérité. Comprends, si Dieu le veut !

« Si tu veux comprendre (comment) peser les termes du rêve comme dans une balance, prends exemple sur cette interprétation qui m'est parvenue d'Ibn Sîrîn : Une femme lui dit avoir vu en songe un homme lié par des chaînes aux pieds (*qayd*) et par un carcan au cou (*ḡull*). Il lui répondit : « Cela est impossible, car la chaîne est la persévérance dans la religion et la foi, tandis que le carcan est trahison et apostasie ; le croyant ne saurait être apostat » ! La femme lui dit : « Par Dieu, j'ai vu ce rêve dans de bonnes conditions et j'ai encore devant les yeux le carcan qu'il avait au cou, (fixé) sur un *sāḡūr* ⁽¹⁾. Quand il l'entendit prononcer le mot *sāḡūr*, il s'exclama : « Mais oui, je sais maintenant (ce que cela veut dire) ; car le *sāḡūr* est en bois et le bois, en songe, est mensonge dans la religion, d'après la comparaison de *Cor. 63,4* : « (Les hypocrites) ... sont comme des morceaux de bois appuyés (les uns contre les autres) ». Ainsi, le *sāḡūr* et le carcan réunis et chacun à part s'interprètent par le mensonge, la trahison et l'apostasie. À eux deux, ils sont plus forts que la chaîne (*qayd*) seule, qui n'a pas d'autre témoin pour la renforcer. C'est un homme qui se donne un père et une tribu qui ne sont pas les siens et qui s'affilie faussement aux Arabes ». La femme dit : « Nous sommes à Dieu et c'est à Lui que nous reviendrons » !

1. Morceau de bois que l'on met au cou du chien.

28. « C'est ainsi que toute interprétation de rêve s'appuie sur un ou deux témoins qui la rendent vraie, à l'instar du récit coranique du rêve de Pharaon (*52,42 sqq*) : « Je vois sept vaches grasses, dévorées par sept vaches maigres, etc. », où les vaches grasses sont les années fertiles et les vaches maigres les années stériles ; mais à cela s'ajoute : « Et sept épis verts et sept secs », qui sont les mêmes années que dans l'interprétation des vaches et qui ne sont que des témoins renforçant ces dernières, comme le *sāḡūr*, par rapport au carcan, renforce l'idée de trahison et d'apostasie.

29. « Il n'est pas de science relevant de la sagesse (*ḥikma*) qui ne soit nécessaire pour l'interprétation des songes, y compris les sciences mathématiques, juridiques et linguistiques, les maximes, les institutions religieuses et culturelles et d'autres sciences. Il te faudra tenir compte des divers éléments d'interprétation fournis par ces sciences. Dans tous les cas, ce que tu connais des principes de l'interprétation, tels qu'ils te sont expliqués, doit avoir plus de poids que ce que te dira le rêveur pour t'en détourner, si digne de confiance et si véridique soit-il.

30. « Sache, enfin, que rien n'a changé dans les règles d'interprétation telles qu'elles étaient employées par les anciens ; ce sont seulement les conditions des gens quant à leurs préoccupations, leurs mœurs, leur préférence de la vie d'ici-bas à celle de l'au-delà, qui ont changé. C'est pourquoi le principe qui s'interprétait par la préoccupation et le désir de l'homme, lesquels s'identifiaient alors avec sa religion, préférée à la vie terrestre, se modifia en fonction du détournement de cette préoccupation de la religion (*fol. 13^v*) pour ne plus concerner que la vie terrestre avec ses biens et sa prospérité. Entre la préoccupation des choses religieuses et celle des choses matérielles, la préférence est donnée à cette dernière, sauf chez les pieux et les ascètes. C'est ainsi que les Compagnons du Prophète interprétaient les dattes, vues en songe, par la douceur de la religion, et le miel par la lecture du Coran, la science, la justice, du fait que la douceur de tout cela occupait leurs cœurs ; mais l'objet de cette douceur est devenu de nos jours, chez la plupart des gens, à l'exception de ceux dont j'ai parlé, l'aisance et la prospérité de la vie matérielle.

« S'il arrive à l'infidèle d'avoir un rêve véridique, c'est que Dieu le retient comme preuve contre lui. Ne vois-tu pas que le Pharaon de Joseph vit, en songe, sept vaches, etc., tel que cela est conté dans le Livre de Dieu, et que son rêve s'est réalisé, que Buḥtnaṣṣar vit la disparition de son royaume et la grande épreuve qu'il devait subir, et que son rêve s'est réalisé, suivant l'interprétation de Daniel le Sage, et que

Kisrā vit la disparition de son royaume et que son rêve s'est réalisé ? Tiens compte de ce principe dans l'interprétation et prends-en exemple ; tu seras alors sur le bon chemin, si Dieu veut » !

Indices d'authenticité

Certains détails de cette introduction militent en faveur d'une datation antérieure au début du iv^e/x^e siècle. Le plus remaquable est, à notre avis, le fait qu'Ibn Sīrīn, seul grand onirocrite cité dans ce texte, à l'exclusion d'Artémidore d'Éphèse dont le nom emplira les pages des traités postérieurs à cette date, notamment du plus important et du plus proche de l'époque de Hunayn, le traducteur de l'œuvre d'Artémidore, à savoir *al-Qādirī fī t-ta'bīr*, apparaît comme connu à l'auteur uniquement par voie de tradition orale. En effet, pour en rapporter les paroles, l'auteur utilise l'expression « j'ai entendu dire (n^{os} 26 et 27 : *balagantī*) », et le seul *isnād* qu'il donne (n^o 11), ne comprend que deux chaînons : al-Aṣma'ī (m. 216/831) et Abū l-Miqdām (?) ou Qurra b. Ḥālid (m. ap. 150/767).

Par ailleurs, les règles exposées dans cette introduction étaient connues dans la pratique avant l'époque d'Ibn Qutayba. On n'y relève aucun anachronisme qui trahisse la fausseté de cette attribution. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les rêves sélectionnés dans la première partie de ce chapitre. De plus, le rêve relatif à la lune (1), par suite duquel 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb aurait destitué de ses fonctions Ġābir (*Usd* : Ḥābis) b. Sa'īd (*Usd* : Sa'd) aṭ-Ṭā'ī, se présente ici sous une forme plus complète et apparemment plus proche des sources que dans *Usd al-ġāba* d'IBN AL-AṬṬĪR (m. 630/1232).

Enfin, l'auteur de cette introduction semble avoir lu celle du livre d'Artémidore, traduite dans la première moitié du iii^e/ix^e siècle. S'il ne la cite pas expressément, c'est, d'abord, parce qu'il n'y emprunte explicitement rien, car c'est dans un tout autre esprit qu'il conçoit la sienne ; c'est, ensuite, parce que la traduction arabe de cette introduction est confuse et souvent incompréhensible. Toutefois, certaines ressemblances, dans la formulation des principes ou dans l'exposition des faits, semblent indiquer des réminiscences de l'œuvre d'Artémidore. C'est ainsi que, dans les deux introductions, il est question de six principes fondamentaux qui sont autant de *modi procedendi* de l'interprétation des songes. Leur énumération ne concorde pas dans les deux

1. Comp. pp. 291 et 419.

textes, mais le nombre à lui seul est déjà assez révélateur (1). L'interprétation par l'étymologie du mot, par son sens réel ou caché et par son sens opposé (n^{os} 2, 3, 5), le compte que doit tenir l'interprète des usages, coutumes et dispositions particulières (n^{os} 4, 12, 18) et des moments et des saisons (n^{os} 7, 20, 24), les règles de conduite de l'interprète (n^{os} 11, 14, 22, 25, 26, 27), l'application à la matière du rêve de la division en genre, espèce et propriété (n^o 15), etc., sont autant de faits qui se dégagent des divers chapitres de l'introduction d'Artémidore (cf., en particulier, ch. III-X). Certains détails prouvent qu'il ne saurait être question d'une simple concordance idéologique due au fait que ces notions générales sont communes à tous les traités d'oniromancie, quelle qu'en soit l'origine. En voici quelques exemples : parlant, au ch. V, du symbolisme générique du rêve, Artémidore établit l'équivalence vol-voyage, dont notre texte reprend la justification avec la même formule (n^o 15) : « en raison du vol » (*min aḡl' t-ṭayarān*) ; la division des rêves en individuels (*ḥāṣṣiyya*), communs (*muṣṭaraka*) et universels (*'ālamīyya*), telle qu'elle est exposée au ch. III, semble être à l'origine des n^{os} 9 et 10. C'est à propos de la dernière catégorie au sujet de laquelle Artémidore parle de phénomènes cosmiques, comme l'éclipse du soleil et de la lune, que vient à l'idée de l'auteur de notre texte de citer le rêve, à contenu cosmique, de Ġābir b. Sa'īd aṭ-Ṭā'ī.

Un dernier exemple se trouve au n^o 17 qui, s'il est difficile à comprendre, le doit probablement au fait qu'il s'inspire de ce qu'Artémidore dit à la fin du ch. III (2), au sujet du rêve d'Agamemnon, en particulier, et de celui du chef, en général. *Mamlūk*, comme désignation de l'esclave, est couramment utilisé dans l'Artémidore arabe ; il est d'ailleurs significatif qu'au n^o 10, notre auteur emploie la terminologie alors courante à savoir *'abd* et *sayyid*.

Il n'est nullement dans nos intentions de pousser très loin la recherche pour découvrir, dans ce texte, tous les indices susceptibles d'être considérés comme des réminiscences de l'œuvre d'Artémidore. Il nous suffit de constater que si Ibn Qutayba en est l'auteur, il devra avoir connu la traduction de Hunayn, son aîné d'à peine deux décennies,

1. Comp. ARTÉMIDORE, ch. IV, p. 23 sq., et *supra*, p. 318, n^{os} 2-7. Cf. une autre formulation de ces six principes, in n^o 1 et *ap.* DOUTRÉ, *Magie et religion*, 403 sqq. On trouvera de nombreux exemples illustrant ces cinq procédés, réunis dans K. ḥayāt al-ḥayawān de DAMIRI, *ap.* J. DE SOMOGYI, *The Interpretation of Dreams in Ad-Damirī's Ḥayāt Al-Ḥayawān*, in JRAS 1940, 1-20.

2. Traduction arabe, p. 20 sqq.

mort en 260/873, c'est-à-dire seize ans avant lui. Ils ont vécu tous les deux à Bagdad ; mais Ibn Qutayba, adversaire des sceptiques et des philosophes et fervent défenseur de la Tradition, ne devait pas voir d'un bon œil la faveur dont jouissait, auprès du calife, Hunayn dont la conversion à l'Islam était suspecte et dont l'excommunication, par son évêque, cause de son suicide par le poison, devait le discréditer auprès des « bien-pensants » de son milieu. C'est peut-être par le fait que le traité d'Artémidore était considéré comme une œuvre philosophique⁽¹⁾ qu'il faudrait expliquer l'attitude négative à son égard d'Ibn Qutayba. Car, en définitive, il est très difficile d'admettre que le savant à l'esprit curieux et aux lectures très riches qu'il était, ait négligé de s'informer sur ce qui existait en matière d'interprétation des songes, avant d'aborder le sujet. Et qui nous dit que le traditionaliste qu'il était, voyant qu'il n'y avait, dans ce domaine, que la traduction de l'œuvre d'Artémidore, ne s'est empressé de combler une telle lacune ?

Structure des traités onirocritiques

Quoi qu'il en soit, aux constantes symboliques de l'onirocritique arabe dont l'origine se confond avec celle des Arabes et dont le développement et l'enrichissement n'ont cessé de croître à travers les siècles, vint s'ajouter, au III^e/IX^e siècle, un code écrit des principes, des lois et des procédés, extrait de traditions orales ininterrompues, véhiculant l'apport d'une longue et riche expérience du passé. Le traité onirocritique type comprendra toujours ces deux parties de volume fort disproportionné. La première, une introduction théorique exposant les lois générales, les *modi procedendi* et les devoirs de l'onirocrite ; la seconde, la symbolique, sous forme d'équations entre les réalités de tous ordres et les symboles, suivies souvent de justifications et d'exemples. L'organisation interne de la matière prendra la forme de *listes hiérarchisées des êtres ou des objets susceptibles d'être vus en songe* ⁽²⁾. Mais, dans la pratique, de telles listes se sont avérées être de manipulation difficile ; du souci de rendre facile la consultation de tels ouvrages sont nées les listes où les thèmes oniriques sont classés selon l'ordre alphabétique. Ce fut le long et prospère règne des *Clefs des songes*, véritables *dictionnaires encyclopédiques des rêves*. Néanmoins, consulter n'est pas toujours facile ; on peut avoir des rêves dans toutes sortes de circonstances

1. Cf. IBN AN-NADIM, *Fih.*, 255 (paragr. sur les philosophes) ; 316 (paragr. sur les onirocrites).

2. Cf. un schéma dans *Sources Orientales*, 2/1959, 132.

où l'ouvrage à consulter n'est pas à portée de la main ; et, comme le rêve est fuyant et sujet à l'oubli, on risque d'en perdre le bénéfice. De ce souci est née la *versification* de la matière onirocritique, à l'instar de toutes les matières à portée didactique.

Il existe des monographies ne traitant que d'un groupe de thèmes oniriques (cf. *infra*, nos 12, 43, 56, 81, 87, 95, 104). Seule, cependant, la vision en songe du Prophète de l'Islam fut l'objet de monographies spéciales qui sont généralement le résultat d'une expérience mystique (cf. *infra*, nos 3, 6, 16, 21, 22, 50, 51-54, 57, 74, 84, 111, 118, 119).

L'étude de l'immense littérature onirocritique arabo-musulmane dépasse le cadre de ce chapitre consacré à l'oniromancie arabe. Il nous a semblé qu'en matière de divination, l'héritage de la Ġāhiliyya peut être prolongé tout au plus jusqu'à la fin du III^e/IX^e siècle, époque après laquelle le prestige du foyer natif de l'Islam sera noyé dans le succès triomphant de la *šū'ūbiyya*. Aussi, avons-nous accordé, dans ce chapitre, une place importante aux conceptions de l'Islam primitif, vu la pauvreté des données que nos sources ont conservées de l'époque préislamique.

Essai d'inventaire des traités onirocritiques

L'ère de l'onirocritique islamique commence au IV^e/X^e siècle. Il nous a paru opportun et concluant de terminer ce chapitre par un inventaire de cette littérature, afin d'en démontrer l'étendue et la richesse. La première tentative du genre remonte à 1856, année où parut l'article de N. BLAND, intitulé *On the Muhammedan Science of Tābir, or Interpretation of Dreams* ⁽¹⁾, dans lequel l'auteur donne la liste d'une cinquantaine de traités onirocritiques. Mais, comme le dit A. FISCHER ⁽²⁾, « Bland hat darin — abgesehen den *Išārāt* des ĤALĪL B. ŠĀHĪN — nur persische Traumbücher verwertet, aber man erkennt auf den ersten Blick, das deren Angaben so gut wie ausschliesslich aus arabischen Quellen geschöpft sind ».

En 1891, W. AHLWARDT, dans *Die Handschriften Verzeichnisse der königlichen Bibl. zu Berlin* ⁽³⁾, dresse, d'après les introductions de compilations tardives, une liste de soixante-quatre noms d'auteurs et de

1. In JRAS 16/1856, 118-171 (liste p. 153 sqq.).

2. In ZDMG 68/1914, 306.

3. T. IX : *Verzeichnis der arabischen Handschriften*, vol. III/1891, 574-88 (nos 4263-4289).

titres d'ouvrages, en plus des vingt-cinq numéros qu'il consacre aux manuscrits onirocritiques du fonds de Berlin.

Nouvel essai

Après de vastes enquêtes entreprises dans les fonds de manuscrits de Turquie, nous estimons être en mesure de dresser de cette littérature un inventaire plus complet et souvent plus précis, du fait que nous avons manipulé ces manuscrits et que nous les avons décrits, sommairement, il est vrai, mais avec les données qui permettront au chercheur d'en apprécier l'état, l'âge, quand cela est possible, et le volume. Nous n'entendons pas consacrer une notice biographique à chaque auteur, chose qui nous mènerait trop loin, ni fournir les *incipit* et les *explicit* des manuscrits, sauf ceux des autographes et des copies les plus anciennes.

Vu le grand nombre des traités, il nous a été impossible, dans les limites du temps que nous avons pu consacrer à ces recherches sur place, de vérifier le bien-fondé des attributions nominatives et les caractéristiques de chaque manuscrit. Ainsi, l'inventaire qui suit, ne préjuge ni de l'authenticité nominative des manuscrits, ni de leur valeur documentaire. Ce n'est qu'un premier pas vers une vaste étude de classification qui ne saurait être entreprise qu'une fois examinées, élargies et définitivement établies les données de chacune des rubriques de cet inventaire, ainsi que celles qui viendront s'y ajouter.

En attendant, cet inventaire, rangé, pour plus de commodité, selon l'ordre alphabétique, se limitera à la mention du nom de l'auteur, de sa date de décès, chaque fois que c'est possible, et du titre de son ou ses écrits. Les témoins mss. de ces derniers sont localisés, dans la mesure du possible, et sommairement décrits (volume, dimensions, calligraphie, date, état). Les traités anonymes prendront place à la fin de l'inventaire, ainsi que quelques traités en turc et persan.

Inventaire de la littérature onirocritique arabe

'ABD AL-BÂRÎ, MUḤAMMAD B. MUḤAMMAD,

1. *Ta'bîr ar-ru'yâ*, Univ. Kütüph. A 3846, 220 fol., nashî s. d., 21 ll., 20,8 × 13.

'ABD AR-RAḤMÂN B. ḤUSAYN,

2. *Ru'yâ ḥaḍrat 'Abd ar-Raḥmân b. Ḥusayn, Tabîb Zâh, risâla*, Univ. Kütüph. A 6192, 14 fol., nashî s. d., 21 ll., 24,2 × 16,5.

'ABD AR-RAḤMÂN B. MUḤ. B. 'ALÎ,

3. *Durrat al-funûn fî ru'yat qurrat al-'uyûn*, Saray, Ah. III, 3167, 52 fol., nashî s. d., 17 ll., 21,5 × 16.

'ABDÛS,

4. *Bayân at-la'bîr*, ap. Ḥ.Ḥ II, 311.

AL-ÂMIDÎ, 'ALÂ' AD-DÎN, m. 762/1361,

5. *al-Baṣîra fî ta'bîr ar-ru'yâ*, ap. Ḥ.Ḥ II, 56.

'ARABÎ [IBN], MUḤYÎ D-DÎN, m. 638/1240,

6. *al-Mubaṣṣîrât fî r-ru'yâ*, Fatih 5322, fol. 90^r-93^r, nashî s. d., 26 × 18; autres mss. ap. O. YAHIA, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, op. cit., II, 394, nos 485 et 486. Récit de songes pendant lesquels l'auteur vit le Prophète et conversa avec lui. Traduit en turc et lithogr. en 1230 h. (cf. *Hüdai Ef.* 1731) et en 1308 h., s. l. (cf. *Bayezit, Umûmi* 9464, 9468). Il en existe de nombreux mss.

'ARABŞÂH [IBN], 'ABD AL-WAḤHÂB B. AḤMAD, m. 901/1495 (GAL II, 19, S II, 12),

7. *K. at-la'bîr*, ap. AHLWARDT, n° 4289, 13.

ARISTOTE,

8. *Ta'bîr Aristû*, ap. Ḥ.Ḥ II, 312. Aristote consacra au rêve trois traités : *De insomniis*, *De divinatione per somnum* et *De somno et vigilia* (¹). Ils furent utilisés par AL-KINDÎ (m. ap. 256/870) dans *Mâhiyyat (Fih. 259 : 'illat) an-nawm wa-l-yaqza (Fih. : ar-ru'yâ)*, in AS 4832,6, fol. 159-161; trad. latine de Gérard de Crémone, ap. A. NAGY, *Die philosophischen Abhandlungen des Jaqub b. I. al-Kindi zum 1. Mal herausg.*, in *Beitr. zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II, 5/1897, 12-27 (²). Aristote situe l'origine du rêve dans l'activité de l'âme humaine. Ce sont, affirme-t-il, des perceptions sensibles. Cet enseignement fut développé par un

1. Cf. *Parva Naturalia*, trad. nouv. et notes par J. Tricot, Paris 1951 (*Bibl. des Textes philosophiques*); *Petits traités d'Histoire Naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris 1953 (*coll. des Universités de France*, 4, 5): *Du sommeil et de la veille*, pp. 64-76; *Des rêves*, pp. 77-87; *De la divination dans le sommeil*, pp. 88-93. Sur ces traités, cf. 'ABDARRAḤMÂN BADAWÎ, *Maḥfûḍât Aristû 'inda l-'Arab*, 20 sq.; *infra*, n° 66.

2. Comp. *infra*, nos 90 et 107. Le *De somno et vigilia* fut éd. avec ses traductions latines et le commentaire de Théodore Métochite (m. 1332) par H. J. Drossart Lulofs à Leyde, Templum Salomonis, 1943 (thèse).

autre aristotélicien arabe, IBN RUŠD (m. 595/1198), dans *al-Hāss wa-l-maḥsūs* (1).

AŠ'AT [IBN],

9. *Ta'bir Ibn Aš'aṭ*, ap. H. H. II, 311; cf. AHLWARDT., n° 4289, 28 : Ismā'il b. al-Aš'aṭ.

AL-'ATŪFĪ, ḤAYR AD-DĪN ḤIDR B. MAḤMŪD B. 'UMAR AL-'A. AL-MAR-ZĪFŪNĪ, m. 948/1541 (GAL S II, 639),

10. *Mir'āt ar-ru'yā*, ap. H. H. V, 481; *Bayezit, Veliüddin Ef.* 3202, fol. 1-30^v (?), très beau *nashī* s. d., papier glacé, pages de titre enluminées, texte encadré en or, points en or, 11 ll., 26(14) × 17,5(9). L'objet du traité est ainsi précisé, après l'énoncé du titre : « Sur l'interprétation des grands phénomènes corporels (*al-hālat al-badaniyya*), sur la santé et sa perte et sur la vie, c'est-à-dire l'état d'éveil et sa signification. C'est un grand art que consigna par écrit Ḥayr ad-Dīn ..., afin que les médecins de la Porte ottomane ... le lisent. Son objet est (l'étude du) rêve véridique quant à l'indication qu'il fournit au sujet de la maladie du corps, de sa santé, de la mort, c'est-à-dire le triomphe de la maladie, et la vie, c'est-à-dire l'éveil ... » Quatre chapitres composent ce traité : le premier traite des quatre éléments primitifs et de ce qui en est composé, le deuxième, des métaux, des végétaux et des animaux, le troisième, de l'homme et de ses états, des couleurs, de certains phénomènes célestes, et le quatrième, des anges, des prophètes, de la lecture du Coran et du Prophète Muḥammad.

AL-'AYYĀŠĪ,

11. *K. ar-ru'yā*, in *Fih.*, 195 (?).

AL-AZDĪ, ABŪ MUḤAMMAD 'ABDALLĀH B. SA'ĪD B. ABĪ ĠAMRA AL-ANDALUSĪ m. 675/1276 (?); cf. GAL I, 372.

12. *K. al-marā'ī (al-ḥisān)*, ap. H. H. IV, 35; VI, 402; *Br. Museum*, 1468 (II, 2, p. 669). L'auteur dit : « J'y ai rassemblé toutes les

1. Cet écrit fut éd. par 'Abdarrahmān Badawī, à la suite du *De anima* d'ARISTOTE, Le Caire 1954. Sur la théorie du rêve chez Aristote, cf. BÜCHSENSCHÜTZ, *Traum und Traumdeutung*, op. cit., p. 17 sqq.

2. Suivent : كتاب حصن الايات العظام في تفسير اوائل سورة الانعام (fol. 31-61^v) et حواش على شرح المواقف للسيد الشريف (fol. 62-100). Les deux premiers traités sont dédiés au Sultan Beyazit II (1481-1512) et le dernier au Sultan Soliman II (1520-1566).

3. Selon IBN AN-NADĪM, il est aussi l'auteur d'un *K. an-nuḡum wa-l-fa'īl wa-l-qiyāfa wa-z-zagr* et d'un *K. al-qur'a*.

visions démontrant l'excellence (*faḍl*) du commentaire sur le *Muḥ-taṣar* d'al-Buḥārī que j'ai intitulé *Bahḡat an-nuḡūs*. Je n'ai mentionné que ce que j'ai vu moi-même ou bien ce qu'ont vu ceux dont je ne doute point de la piété, ni de la véracité ou ceux dont le Prophète Muḥammad m'a dit en songe qu'ils sont véridiques dans ce qu'ils m'ont rapporté de lui dans le sommeil ».

AL-BAĠDĀDĪ, ABŪ MUḤAMMAD HĀRŪN B. AL-'ABBĀS, m. 572/1176,

13. *at-Ta'bir al-Ma'mūnī*, ap. H. H. II, 311; ISMĀ'ĪL BĀŠĀ ... AL-BAĠDĀDĪ, *Idāḥ al-maknūn fī d-dayl 'alā Kaṣf az-Zunūn*, Istanbul 1364/1945, I, 295. Comp. *Kanz ar-ru'yā al-Ma'mūnī*, ap. AHLWARDT, n° 4289, 37.

BAHLŪL [IBN], AL-ḤASAN,

14. *Ta'bir ar-ru'yā 'alā 'ihlīsār*, dans *K. ad-Dalā'il* (sur ce traité d'origine syriaque, cf. *supra*, p. 225 sq.), table des matières n° 49. G. Furlani a édité et traduit en fr. *Une clef des songes en syriaque*, qu'il suppose traduite de l'arabe, in *Revue de l'Orient Chrétien*, 3^e sér., t. II, vol. 22/1920-21, 118-144; 225-48 (il annonce la publication d'une clef des songes en syriaque moderne; cette promesse a-t-elle été réalisée?).

AL-BAḤNASĪ, AḤMAD AL-B. AŠ-ŠĀFI'Ī,

15. *K. ta'bir ar-ru'yā 'alā t-tamām wa-l-kamāl*, *Bayezit, Veliüddin Ef.* 2301, 79 fol., 11 ll., 15 × 10, sans colophon. Il comprend 50 chapitres et une conclusion (fol. 75 sqq.); le premier chapitre traite des jours de la semaine, le deuxième de la vue de Dieu en songe, le troisième de la Résurrection générale et du paradis, le quatrième des anges, le cinquième, du Prophète, le sixième, de la Mekke, le septième, du changement de nom et de religion, en songe, le huitième, de la vue du Livre saint ..., le cinquantième, de la vue de soi-même en songe.

AL-BAKKĀ'Ī, WALIYYUDDĪN, « demeurant à Constantinople »,

16. *K. nūr al-abṣār fī ḥaqq al-abrār*, *Univ. Kütüph.* A 4193, pp. 43-96, *nashī* de 1171/1757. « Je l'ai divisé, dit-il, en cinq parties : la première traite de la vision du Prophète en songe, la deuxième de la cause de cette vision, la troisième, de ceux qui l'ont vu sous les traits qui lui sont couramment reconnus ou sous d'autres traits, la quatrième, du fait qu'il est annonciateur (*mubaššir*) dans le rêve, la cinquième, du rêve des croyants ».

AL-BAKRÎ, IBRÂHÎM B. ISMÂ'ÎL,

17. *Ta'bir nâmâh al-musammâ bi-l-Kašf al-munîr fî 'ilm al-ta'bir* (en persan), *Amuca Hüsayn P.* 273,270 fol., 22 ll., 33 × 26, autographe de 666/1267 ⁽¹⁾.

18. Du même auteur, *al-Hikam wa-l-gâyât fî ta'bir al-manâmât* (en arabe), contenant huit *muqaddamât* en 70 *bâbs*, *Amuca Hüsayn P.* 274, 277 fol., 21 ll., 28 × 17,5, autographe de 713/1313 ⁽²⁾. Le premier fol. manquant, l'ouvrage commence par : ... *hâdâ k. al-fiqh fî 'ibârât ar-ru'yâ*.

BAKÛS [IBN], IBRÂHÎM,

19. *K. Ibrâhîm b. Bakûs fî r-ru'yâ*, in *Fih.*, 316.

AL-BAYHAQÎ, AL-ÎMÂM [ABÛ BAKR AH ... B. MÛSÂ], m. 458/1066 (GAL I, 363, S I, 618),

20. *K. ar-ru'yâ*, ap. AHLWARDT, n° 4289,57.

AL-BISTÂMÎ, 'ABDALLÂH B. HÂLÎL ĞALÂL AD-DÎN,

21. (*Ġâyât*) *al-i'lâm fî ru'yât an-nabî fî l-manâm*, ap. H. H. I, 364; AHLWARDT, n° 4289,64.

AL-BISTÂMÎ, 'ABDARRAHMÂN B. MUHAMMAD, m. 858/1454, auteur d'écrits ésotériques (cf. GAL S II, 323; *supra*, p. 228 sqq.),

22. *Durrat an-nuqqâd fî ru'yât an-nabî fî hâl ar-ruqâd*, ap. AHLWARDT, n° 4289,61. Il peut s'agir d'un extrait de son œuvre encyclopédique *al-Fawâ'id al-miskiyya*.

AL-BÛNÎ, MUHYIDDÎN ABÛ L-'ABBÂS AH. B. 'ALÎ, m. 622/1225, auteur d'écrits ésotériques (cf. GAL S I, 910; *supra*, p. 230 sqq.).

23. *Ta'bir-i ruyâ tercümesi*, *Hacı Mahmut Ef.* 6242,1, fol. 1-37, *nashî*

عام شد نصف اول ار كتاب النير في علم التعبير ... في الحادي والعشرين من رمضان سنة ست وستين وستاية على يدي ابراهيم بن اسماعيل البكري مؤلفه .

وكتب في مستهل صفر المبارك سنة ثلثة عشر وسبع مائة بمحروسة .
2. Mais, d'une autre main, nous lisons après :
تم الكتاب المبارك المسمى بالحكم والغايات في تعبير المنامات في ثالث عشر شعبان ... سنة ثلثون وثمان مائة ...
Par suite du manque du premier fol., le nom de l'auteur ne figurait pas sur le traité; le dernier colophon pourrait ainsi être dû à celui qui l'identifia.

de 1206 h., 13 ll., 20,5 × 12,5. Là aussi, il peut s'agir de la traduction turque d'un extrait de l'œuvre de Bûnî.

DANIEL,

24. *K. al-ûsul li-Dâniyâd al-hakîm*, ap. H. H. I, 338; II, 311; AHLWARDT, n° 4289,24. Comp. 'Ονειροκριτικὸν Βιβλίον τῶν προφήτου Δανιήλ πρὸς τὸν Βασιλέα Ναβουχοδονοσόρ κατὰ ἀλφάβητον ⁽¹⁾.

AD-DAQQÂQ [IBN], MUḤ. B. ABÎ BAKR MAḤMÛD B. IBRHÂÎM al-ma-rûf bi-Ibn ad-D. ⁽²⁾,

25. *K. al-hukm wa-l-gâyât fî ta'bir al-manâmât*, *Reisülküttab Mustafa Ef.* 449,281 fol., 18,2 × 13,19 ll., *nashî* de 831/1410, fait sur l'original, daté de 712/1312 ⁽³⁾, 25 × 17,5 (la date de la copie du traité de Mizzî qui précède, est 640/1242).

AD-DÂRAQUTNÎ, 'ALÎ B. 'UMAR, m. 385/995 (GAL S I, 275),

26. *K. ar-ru'yâ*, ap. AHLWARDT, n° 4289,56.

AD-DÂRÎ, ABÛ 'ALÎ AL-HUSAYN B. ḤASAN B. IBRÂHÎM AL-HÂLÎLÎ AD-D. (GAL, S II, 1039),

27. *al-Muntaḥab fî ta'bir ar-ru'yâ*, Paris 2749,171 fol., *nashî* de 819 ⁽⁴⁾; Alexandrie, *Funûn mul.* 220, daté de 880/1475; *Bayezit*, *Umûmî* 3927,315 fol., *nashî*, 21 ll.; Ankara, *Is. Saib Sincer* I, 4501, fol. 1-179r. L'ouvrage comprend, selon le ms. de Paris, unetable de matière (fol. 1-6r) de 59 *bâbs*, suivie d'une introduction comprenant de larges extraits d'IBN QUTAYBA (6v-13v; cf. *supra*, p. 316 sqq. et *infra*, p. 350, n° 97) et d'ABÛ SA'ÎD AL-WÂ'IZ (14r-18r), fréquemment cité dans

1. Cf. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*², 630; Fr. X. DREXEL, *Das Traumbuch des Propheten Daniel nach dem cod. Vatic. Palat. gr. 319*, in *Byzantinische Zeitschrift* 26/1926, 290-314; M. STEINSCHNEIDER, *Traumbuch Daniels und die oneirokritische Literatur des Mittelalters*, in *Serapeum* 24/1863, 193 sqq., 209 sqq. Éd. d'un ms. plus récent par E. de Stoop, in *Revue de Philol., de Litt. et d'Hist. ancienne* 33/1909, 93 sqq.

2. Comp. Abû 'Alî ad-Daqqâq, cité par QUŠAYRÎ (cf. *supra*, p. 306). et Ibn ad-Daqqâq al-Maqqarî (cf. *infra*, p. 348, n° 3).

3. Cf. fol. 281v : ونجزت كتابته عن خط مؤلفه من تاريخ سنة اثنا عشر وسبعماية العبد الفقير ... علي ابن نايل البدوي ... وكان نجازه بنجر الاسكندرية ... نهار الاحد خامس عشر ربيع الاخر سنة احد وثلاثين وثانماية ...

4. نجز الكتاب المبارك بحمد الله ... في اوائل شهر رجب الفرد سنة . تسع عشرة وثمان

le corps de l'ouvrage, notamment au début (cf. *infra* p. 358, n° 128).

Le traité se termine par les 15 *maqâlas* de l'introduction du *Qâdirî fî t-ta'bîr* de DÎNAWARÎ (163^v-171^v = DÎNAWARÎ, ms. Paris fol. 32^v-45^v). Ce *compendium* a été éd., sous le nom d'IBN SÎRÎN, à Bûlâq en 1284/1867, et en marge du premier vol. de *Ta'fîr al-ânâm fî ta'bîr almanâm* (cf. *infra*, n° 85), sous le titre de *Muntaḥab al-kalâm 'alâ* (ou *fî*) *tafsîr al-aḥlâm*. C'est sur ce traité qu'est fondé le travail de A. ABDEL DAÏM sur *L'oniromancie arabe d'après Ibn Sîrîn*.

AD-DIMYÂTÎ, ĞAMÂL AD-DÎN,

28. *Durrat al-aḥlâm fî t-ta'bîr, manẓûma* (comp. *infra*, n° 43), *Yozgat* 788, 1, fol. 1-52^r, *nashî* s. d., 26 × 18.

AD-DÎNAWARÎ, 'ABD AL-QÂDIR,

29. *Ta'bîr al-manâm*, in *Fihrist al-kutub al-'arabiyya al-mawǧûda bi-Dâr al-kutub al-miṣriyya li-ġâyat šahr September 1925*, 176 (GAL, S II, 1038).

AD-DÎNAWARÎ, ABÛ SA'ÎD (ou SA'D) NAṢR B. YA'ÇÛB, m. aux environs de 400/1009 (GAL I, 244, S I, 433),

30. *K. al-Qâdirî fî t-ta'bîr*, composé en 397/1006 et dédié au calife al-Qâdir bi-l-Lâh (381-422/991-1031). C'est le plus ancien traité onirotique arabe qui nous soit parvenu dans sa totalité, en dépit de son gros volume. Il est la plus importante source pour les traités postérieurs. Il utilise toutes les données du *Livre des Songes* d'ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE susceptibles d'être adaptées à son milieu (1).

Les témoins mss. de ce traité sont nombreux ; nous en avons inventorié jusqu'ici 29. Le plus ancien remonte à 599/1202. Les mss. de base ont été déjà confrontés ; nous donnerons, dans l'éd. critique en préparation, la nomenclature et la description de l'ensemble de ces mss.

Le traité lui-même comprend 30 chapitres (*faṣl*), divisés en 1396 *bâbs*. Il débute par la table des matières, suivie d'une introduction en 15 *maqâlas* sur la nature du sommeil, la conduite à suivre par le rêveur, les modalités du rêve, l'ange du rêve, la nature du rêve, les espèces du vrai rêve et du faux, les moments et les saisons du

1. Nous nous proposons de dresser la liste de ces citations et de les comparer au texte arabe d'Artémidore, dès la mise en page de l'œuvre de Dînawarî dont nous préparons l'édition.

rêve, la définition de l'interprétation, les règles à suivre par le conteur du rêve et par l'interprète, les présages à tirer au moment de l'interprétation, l'interprétation et les jours de la semaine, les classes des onirotiques (1).

Il a été traduit en persan sous le titre de *K. an-Nâṣirî fî tarġamat K. al-Qâdirî fî t-ta'bîr* (AS 1718,314 fol., 24 ll., 24,5 × 21).

AD-DÛLÂBÎ,

31. *Fî t-ta'bîr*, in *Fih.* 235.

AD-DUNYÂ [IBN ABÎ], ABÛ BAKR 'ALÎ ('UBAYDALLÂH) B. MUḤ.

B. 'UBAYD, m. 281/894 (GAL I,153,S I, 247).

32. *K. al-ḥulm*, in *Fih.* 186, et *K. al-manâmât*, ap. Ḥ.Ḥ. V, 159.

DUQMÂQ [IBN], IBRÂHÎM B. MUḤ. AL-MIṢRÎ, m. 809/1407 (GAL SII, 49),

33. *Farâ'id al-fawâ'id* (ou *Fawâ'id al-farâ'id*) *fî t-ta'bîr*, ap. AHLWARDT, n° 4289,9.

EUCLIDE,

34. *Ta'bîr Uqlîdûs*, ap. Ḥ.Ḥ. II, 313

AL-FÂRÂBÎ, ABÛ NAṢR MUḤ. B. TARHÂN, m. 339/950 (GAL S I, 375),

35. *Fî sabab al-manâmât*, in *Ârâ' ahl al-madîna al-fâdila*, éd. Fr. Dieterici, Leyde 1895, pp. 47-51 ; cf. MU'TAZID WALÎ UR-RAḤMÂN, *al-Fârâbî and his theory of dreams*, in *Isl. Culture* 10/1936, pp. 137-151. Il ne s'agit pas de *ta'bîr*, mais d'éléments théoriques qui ont servi dans les introductions.

AL-FÂRISÎ, 'ALÎ B. AL-BAYÂN, m. 1000/1591,

36. *Mamlakat al-muntaṣif wa-mahlakat al-mu'tasif*, ap. AHLWARDT, n° 4289,55.

AL-FÎRVÂNÎ

37. *K. ta'bîr ar-ru'yâ*, in *Fih.* 316 (cf. var. du nom *ib.* vol. II, 157, n. 15).

ĠÂBIR AL-MAGRIBÎ,

38. *K. al-iršâd (fî t-ta'bîr)*, ap. AHLWARDT, n° 4289,26. M. STEIN-SCHNEIDER, *Zur pseudepigr. Literatur*, 71, pense qu'il s'agit d'un faux attribué à ĠÂBIR B. ḤAYYÂN (fin du II^e/VIII^e s.) ; comp., cependant, AḤMAD ḤANÎFZÂDA, in *Supplément à Ḥ. Ḥ.* VI, 664, qui cite un « IBN ĠÂBIR, *Fî ta'bîr ar-ru'yâ* », comme étant parmi les livres les plus répandus au Magrib ; ce qui fait penser, de préfé-

1. À noter que le ms. Paris 2745, 206 fol., gr. format, *nashî* de 1196/1781, ne contient que les 11 premiers chapitres, le premier *bâb* du ch. 12 et le début du deuxième *bâb* (jusqu'au *bzzâz*).

rence, à MUḤ. B. ĠĀBIR AL-MIKNĀSĪ AL-ĠASSĀNĪ (cf. *infra*, n° 44), à condition, toutefois, qu'il s'agisse du même traité.

ĠA'FAR AṢ-ṢĀDIQ, m. 148/765,

39. *K. al-taqsīm*, ap. H.Ḥ. VII, 1108, n° 4112; AHLWARDT, n° 4289,25; ou *Taqsīm ar-ru'yā*, ap. H.Ḥ. II, 391; ou *K. ta'bīr nāmāh*, Univ. Kütüph. A 4646,336 fol., *nashī* de 1171 h., 26 ll., 20 × 16; le début manque; le premier fol. est le dernier du *fihris*. Y sont cités al-Kirmānī et Ibn Sīrīn. Il commence par *Fi ru'yat Allāh ta'ālā wa-l-'Arṣ*.

AL-ĠĀHIZ, ABŪ 'UTMĀN 'AMR B. BAḤR, m. 255/808,

40. *Ta'bīr Ġāhiz*, ap. H.Ḥ. II, 311, n° 3065. C'est vraisemblablement une erreur pour *Ta'bīr Ḥāfiz b. Ishāq*, dont il est question dans les sources de *Kāmil al-ta'bīr* de TIFLĪSĪ (*infra*, n° 124): cf. BLAND, 155; STEINSCHNEIDER, in ZDMG 17/1863, 230.

GALIEN,

41. *Ta'bīr Gālīnūs*, ap. H.Ḥ. II, 312. Cf. *Περὶ τῆς ἐξ ἐνυπνίων δικωνώσεως*, éd. Kühn, t. VI, pp. 832-3; BÜCHSENSCHÜTZ, *Traum und Traumdeutung*, p. 34 sqq. Galien pense que le rêve révèle un état du corps et dépend en partie de la nourriture et du temps (*ib.*).

ĠANNĀM [IBN], ABŪ ṬĀHIR YAḤYĀ B. Ġ. AL-MAQDISĪ m. 674/1275 ou 693/1294 (GAL S I, 913). L'apport d'Ibn Ġannām à l'oniromantique fut double: D'abord, il fut, à notre avis, le premier auteur arabe à ranger les thèmes oniriques selon l'ordre alphabétique, dans:

42. *al-Mu'lam* (ou *al-Mu'allam*) 'alā ḥurūf al-mu'ḡam⁽¹⁾, œuvre très répandue sous divers titres: *an-Nāmağ fi ta'bīr ar-ru'yā*⁽²⁾ ou simplement *Ta'bīr ar-ru'yā*⁽³⁾ ou *Ta'bīr nāmāh*⁽⁴⁾ ou *Ta'bīr al-*

1. Cf. AS 1730, 171 fol., 17 ll., *nashī*, souches en or, certificat de possession de 804 h.; bel exemplaire; Saray, Ah. III, 3173, *nashī* de 729 h., 19 ll., 31,5 × 21; *ib.* 3172, 203 fol., *nashī* de 743 h., 15 ll., 26, 5 × 18,5; Fatih 3649; Bursa, Haraççioğlu 1004, 147 fol., *nashī* s. d., 26 × 18; Çorum 3093, 126 fol., *nashī* de 826 h., 21 × 15; Paris 2750 et 2751 (VADJA, Index, 646). Abrégé par Abū Ḥamīd Muḥ. b. Muḥ. al-Qudṣī, Saray, Ah. III, 3164, 279 fol., *nashī* s. d., 17 ll., 18 × 17; Alger 1541, sous le titre: *al-Muḥkam fi iḥtişār al-Mu'lam*.

2. Cf. Köprülü 1227, 153 fol., *nashī* s. d., 20,5 × 15 (antérieur à 1078 h., date d'un certificat d'achat, fol. 1r); Berlin 4265; Vatican 1304, 1.

3. Cf. *Atif Ef.* 1976, 232 fol., *nashī* s. d., 15 ll., 20 × 14; Lâleli 1654, 173 fol., *nashī* de 974 h., 21 × 13; *ib.*, 1656, 193 fol., *nashī* de 1090 h., 17 ll., 20, 6 × 14, 6; Univ. Kütüph. A 4868, 218 fol., *nashī* de 920 h., 17 ll., 24 × 16; Süleymaniye 736; Le Caire 8183, copie de 1101 h.; Berlin 4266, 175 fol., de 1105 h.; Damas, Zāhiriyya 5537, 106 fol., copie de 1243 h.

4. Voir p. suiv.

aḥlām⁽¹⁾ ou *Ta'bīr al-manām*⁽²⁾ ou *Tafsīr al-aḥlām*⁽³⁾ ou, enfin, *Tafsīr al-manām 'alā t-tamām wa-l-kamāl*⁽⁴⁾.

Ensuite, il fut le premier à versifier la matière oniromantique dans:

43. 'Arūs al-bustān fi n-nisā' wa-l-a'ḡā' wa-l-insān⁽⁵⁾. Le traité comprend 45 chapitres, d'environ mille vers en *rağaz*. Les thèmes sont, comme l'indique le titre, la femme (belle, arabe, non-arabe, vierge; la vieille qui redevient jeune; les parentes, etc.), les membres du corps et l'homme. On lui attribue un second poème intitulé *Durrat al-aḥlām wa-ğāyat al-marām*⁽⁶⁾ qui semble appartenir plutôt à ĠAMĀL AD-DĪN AD-DIMYĀṬĪ (cf. *supra*, n° 28).

AL-ĠASSĀNĪ, MUḤ. B. ĠĀBIR AL-MIKNĀSĪ, m. 827/1424 (GAL S II, 367),

44. *al-Mirqāt al-'ulyā fi tadbīr ar-ru'yā*, Rabat 473, ou *Manzūma fi t-ta'bīr*, Lâleli 1661,176 fol., *ta'liq* s. d., 15 ll., 17 × 11; traité versifié de 50 chapitres; AS 1729.

ĠAYDĀN [IBN], 'ABDALLĀH B. 'ALĪ B. 'UMAR B. Ġ. AL-BAṢRĪ, écrivit en 727/1327 (GAL S II, 219):

45. *al-Badr al-munir fi 'ilm al-ta'bīr*, Br. Museum Or. 7733 (DL 40). Comp. *infra*, n° 72.

AL-ĠAZĪRĪ, DIYĀ' AD-DĪN ABŪ L-ḤASAN 'ALĪ B. ISMĀ'ĪL B. ABĪ BAKR,

46. *K. al-taḥrīr fi 'ilm al-tafsīr*, Köprülü, Fazil P. 285, 192 fol., 24 × 17, *nashī* de 666 h. (?). Le traité est divisé en deux *maqālas*, compre-

4. Cf. Muh. Hafid Ef. 120, 264 fol., copie de 1038 h., 17 ll., 21, 5 × 14, 3; Selim Aga 545, 1, fol. 1-186, beau *fārsī* de 993 h., mots souches en rouge, chapitres et encadrement en or, joliment orné, Bayezit, Umāmī 3922.

1. Cf. Bursa, Ulucami 1986, 247 fol., 21 × 15, *nashī* assez ancien, mais nombreuses lacunes comblées par une main récente; la fin semble se trouver au commencement du ms. 1987, où on trouve la date de 745 h.; Univ. Kütüph. A 4864, 218 fol., 17 ll., 24 × 16, *nashī* de 920 h.; *ib.* 2852, 89 fol., 23 ll., 21,5 × 15, *nashī* de 1233.

2. Cf. Kastamonu, 2997, non fol., copie de 954 h. (de la région d'Alep); Bağdallı Vehbi Ef. 938; Strasbourg, 4212, 2: *Ta'bīr al-manām wa-tafsīr al-aḥlām*.

3. Cf. Mihrişah Sultan 178, 314 fol., 23 ll., daté de 1148 h.

4. Bursa, Haraççioğlu 1027, 156 fol., 19 × 13,5, *nashī* de 1020 h.

5. Cf. Berlin 4263, fol. 1-42, copie de 1050/1640 (cf. description ap. AHLWARDT); Lâleli 1636^{bis}, sous le titre de *manzūma* (?).

6. Cf. Berlin 4264, fol. 43-58, contenant seulement la fin de ce poème (ch. 48 à 55) qui fait 1485 vers.

7. وافق الفراغ من نقله على يد العبد ... عبد الملك بن ابي الفتح

nant chacune 35 *bābs*. La partie théorique (*fol. 1bis-26*), sur les principes, les procédés, les espèces, la nature du sommeil et de la vision, etc., présente un réel intérêt.

AL-ĞAZZÂLÎ, ABÛ ĤÂMÎD MUḤ. B. MUḤ. m. 505/1111,

47. *al-Taḥ(h)bîr fî 'ilm at-ta'bîr*, Saray, Revan 2042, *fol. 219r-226r*, *ta'liq* s. d., 18 × 10; Kilic 'A. 1326, 13 (GAL S I, 755, 67^a). Il y est recueilli ce qu'on retrouve dans les œuvres de Ġazzâlî et celles de ses contemporains sur l'imagination, le tempérament, etc. Le titre est le même que l'abrégé de l'œuvre de Dînawarî qui se trouve à AS 1704 (209 *fol.*, copie de 786 h., 17 ll., 42,5 × 17,3), et à Bûhâr 358 (copie de 808 h.).

AL-ĞINÂ'Î, SA'ÎD TAQIYY D-DÎN IBRÂHÎM,

48. *ad-Darağat l-'ulyâ fî tafsîr ar-ru'yâ*, Strasbourg 4212, 1, *fol. 1-108*, *nashî* de 1199 h.; scribe: Sulṭân b. al-Imâm Sayf b. Sulṭân; 22 × 14, en 47 *bābs*. Dans sa conclusion, l'auteur parle longuement du *fa'l* et affirme que ce dernier est comparable au rêve et que le devin tirant le *fa'l* est comparable à l'onirocrite⁽¹⁾; il parle aussi de la *qiyâfa* et du *zağr* (*fol. 97 sqq.*), des *ḥilasmât* et *nâringiyyât* (102r-104) et du *wahm* en tant que technique divinatoire hindoue (104-108). Quant à l'onirocritique, le traité ne présente rien de particulier, par rapport aux traités antérieurs⁽²⁾.

AL-ĞUHANÎ, ABÛ 'ABDALLÂH,

49. *Aḥbâr al-manâmât*, ap. H.H. I, 191.

AL-ĤALABÎ, ZAYN AD-DÎN 'ALÎ, m. vers 600/1203⁽³⁾,

50. *Buğyat ḍawî l-aḥlâm bi-aḥbâr man furriğat karbuhu bi-ru'yat al-Muṣ-ṭafâ fî l-manâm*, ap. H.H. II, 58; Le Caire², III, 36 (GAL S II, 1001); *Bağdatli Vehbî Ef.* 933.

منصور المنجي ... بتاريخ سادس عشرين صفر المبارك من سنة ست وستين وستاية .

1. الفال نظير الرؤيا والفتال كالعبر .

2. La *mağmû'a* (acquise au Caire, le 19 mai 1894, par Reinhardt) contient six opuscules à la suite: le *Ta'bîr* d'IBN ĠANNÂM, un *Tafsîr al-iḥtilâğât* (cf. *infra*, p. 418 *sqq.*), un *Tafsîr al-aḥlâm* d'IBN SÎRÎN (سروي عن الامام جعفر الصادق), un *Tafsîr as-sana 'alâ dawarân as-sab'al kawâkib*, un opuscule intitulé *Fî n-niyyât* (intentions à formuler avant la prière et avant toute action pieuse) et un dernier intitulé *Ḍarb al-fa'l bi-l-qur'ân al-'aẓîm*.

3. Date donnée par H.H. cf., cependant, *Bağdatli Vehbî Ef.* 933, *fol. 1r*, où une main récente indique qu'il est mort en 1000 h.

AL-ĤALABÎ, MUḤ. B. IBRÂHÎM AL-ĤANBALÎ ZÂDA, m. 971/1563,

51. *Ḥawz al-ḥiyâm wa-'ağrâ' ḍawî l-ḥiyâm fî ru'yat ḥayr al-ânâm fî l-yaqẓat kamâ fî l-manâm*, ap. H.H. III, 118.

AL-ĤALABÎ, ŠAMS AD-DÎN MUḤ. B. AḤMAD B. MUḤ. AL-AZ'ÂNÎ AL-Ĥ., m. 807/1404,

52. *Tuḥfat at-tallâb al-mustahâm fî ru'yat an-nabî ṣallâ l-Lâh 'alayhî wa-sallam*, ap. H.H. II, 231.

AL-ĤALAWÂTÎ, YÛSUF B. YA'QÛB, Šayḥ al-ḥaram an-nabawî,

53. *Tanbîh al-ğabî fî ru'yat an-nabî* (en ture), ap. H.H. II, 429.

ĤALÎFA, YAḤŠÂ, m. 930/1524,

54. *Risâla fî ru'ya' an-nabî*, ap. H.H. III, 406; AHLWARDT, n° 4289, 63.

ĤALÎL EF.: V. S. MAḤMÛD [IBN].

AL-ĤALLÂL, AL-HASAN B. AL-ĤUSAYN (av. la fin du iv^e/x^e s.)⁽¹⁾,

55. *Ṭabaqât al-mu'abbirîn*, où il nomme sept mille cinq cents onirocrites; ensuite, il en choisit six cents qu'il consigna dans son livre, intitulé *Ta'bîr ar-ru'yâ*. « Je me refuse à allonger mon ouvrage en les répétant et je me suis borné à en mentionner cent parmi les célèbres d'entre eux qui se sont illustrés d'une manière particulière dans cet art; je les ai partagés en quinze classes, comme exemple reflétant ce qui est délaissé, et j'ai laissé tomber les noms des onirocrites hindous, brahmanes et ascètes, par suite de leur caractère étranger (*li-l-'uğma*) et de leur difficulté pour le lecteur »⁽²⁾.

Pour l'histoire de l'onirocritique, cette liste n'apporte rien de nouveau, puisque, pour la majorité des noms qu'elle renferme, rien ne prouve que leurs porteurs étaient onirocrites. En dépit de cette inutilité, il nous a semblé opportun d'en faire état dans cet inventaire, à titre documentaire et comme source d'éventuels *isnâds* et attributions. La voici aussi sommairement que possible⁽³⁾:

I — *Prophètes*: Abraham, Jacob, Joseph, Daniel, Ḍû l-Qarnayn, Muḥammad.

II — *Compagnons du Prophète*: Abû Bakr, 'Umar (om. Paris), 'Ut-mân, 'Alî, 'Abdallâh b. 'Abbâs, 'Abdallâh b. 'Umar b. al-'Âs,

1. Cf. cependant, T'A 3, 4, 1. 20 *sq.*: ثقة عبد الملك الخلال ثقة . مشهور توفي سنة ٥٣٢ .

2. DÎNAWARÎ, ms. Paris, 15^e *maqâla*, *fol. 44v*. Le ms. de Berlin 10057, ne contient que cette *maqâla* (AHLWARDT, p. 460). Cf. H.H. II, n° 3068, IV, n° 7924, 9330, dont la source est manifestement ad-Dînawarî.

3. Mss. Paris 2745, *fol. 44v-45v*; *Esat Ef.* 1833, *fol. 32v-33r*.

- 'Abdallâh b. Sallâm, Abû Darr al-Gifârî, Anas b. Mâlik, Salmân al-Fârisî, Ḥuḍayfa b. al-Yamân, 'Ā'îša et sa sœur Asmâ'.
- III — *Génération suivante* : Sa'id b. al-Musayyab (m. 94/712), al-Hasan al-Baṣrî (m. 110/728), 'Aṭā' b. Abî Rabāḥ (m. 115/733), aš-Ša'bî (m. 103/721), Ibrâhîm an-Naḥa'î (m. 95/713), az-Zuhrî (m. 123/741), 'Umar b. 'Abd al-'Azîz (m. 101/719), Qatâda (m. 117/735), Muğâhid (m. 102/720), Sa'id b. Ġubayr (m. 94/712) Ṭawûs (m. 106/724), Ṭâbit al-Bunânî (m. 127/744).
- IV — *Jurisconsultes* : Abû Tawr al-Awzâ'î (m. 157/774), Sufyân aṭ-Ṭawrî (m. 161/776), aš-Šâfi'î (m. 204/820), Abû Yûsuf al-Qâḍî (m. 182/798), Ibn Abî Laylâ (m. 148/765), Aḥmad b. Ḥanbal (m. 241/855), Ishâq b. Râhawayh (m. 238/852), al-Buwayṭî (m. 231/845), Manṣûr b. al-Mu'tamir (132/749).
- V — *Ascètes* : Muḥammad b. Wâsi', Tamîm ad-Dârî, Šaqîq al-Balḥî, Mâlik b. Dînâr, Sulaymân at-Tamîmî, Manṣûr b. 'Ammâr, Muḥammad b. as-Sammâk Yaḥyâ b. Mu'âḍ Aḥmad, b. Ḥarb.
- VI — *Auteurs d'écrits onirocritiques* : Muḥammad b. Sîrîn, Ibrâhîm b. 'Abdallâh al-Kirmânî, 'Abdallâh b. Muslim al-Qutaybî, Abû Aḥmad Ḥalaf b. Aḥmad, Muḥammad b. Ḥammâd ar-Râzî, al-Ḥabbâz, al-Ḥasan b. al-Ḥusayn al-Ḥallâl, Arṭamidûros al-Yûnânî.
- VII — *Philosophes* : Aflâṭun, Mahrârîs (?), Aristâtâlis, Baṭlamyûs (?), Ya'qûb b. Ishâq al-Kindî, Abû Zayd al-Balḥî (?).
- VIII — *Médecins* : Ġâlinos, (Hip)pocrate, Buḥtyâšû', Ahrn (?), Muḥammad b. Zakariyyâ ar-Râzî.
- IX — *Juifs* : Ḥayy b. Aḥṭab, Ka'b al-Ašraf, Mûsâ b. Ya'qûb.
- X — *Chrétiens* : Le traducteur Ḥunayn b. Ishâq, Abû Maḥlid, Zayn aṭ-Ṭabarî.

1. *مهراريس* (?); il s'agit probablement d'une corruption de *فرفوريس*, auquel l'auteur du *Fih.*, 316, attribue un traité sur le sommeil et la veille (cf. *infra*, p. 349 n° 90).

2. Cf. *infra*, p. 350, n° 91.

3. Un disciple d'Abû Zayd al-Balḥî (m. 322/934), d'un nom difficile à établir (Ma'n b. Fri'un, Furay'in : GAL S I, 435), écrivit un *ḥawâmî' al-'ulûm* en deux *maqâlas*, dont la seconde traite de philosophie, alchimie, physiognomonie, magie, interprétation des songes et astrologie (photocopie au Caire², VI, 182 : cf. A. ZAKI P., *Mémoires sur les moyens propres à déterminer en Égypte une renaissance des lettres arabes*, Le Caire 1910, p. 12, cité in GAL *loc. cit.*).

4. *اھرن*. S'agit-il du mathématicien et mécanicien Héron d'Alexandrie, connu chez les Arabes depuis Qusṭâ b. Lûqâ (m. 300/912)? Cf. GAL S I, 366, 2 et 956.

- XI — *Zoroastriens* : Haramân b. Adarbašt, Bazrağumhur b. Baḥti-kân, Anûšîrwân, Kaštamard, Ġâmâsab.
- XII — *Arabes patens* : Abû Ġahl b. Hišâm, 'Abdallâh b. Ubayy, Nawfil b. 'Abdallâh, 'Amr b. Wadd, Ibn az-Zib'arî, Abû Ṭâlib, Abû l-'Âṣ.
- XIII — *Devins* : Saṭîḥ, Šiqq, al-Ḥazrağî, 'Awsağa, al-Quṭâmî, Ibn Zayyân (Paris : Abû Zurâra).
- XIV — *Magiciens* : 'Abdallâh b. Hilâl, Qurṭ b. (om. *Esat Ef.*) Zubayd al-Iblî, 'Attâb b. Šamir ar-Râzî.
- XV — *Physiognomistes* : Sa'id b. Sinân, Iyâs b. Mu'âwiya, Ġandal b. al-Ḥakam, Mû'âwiya b. Kulṭûm (?).

AL-ḤALWATÎ, MÛSÂ L-MISBÂ'Î AL-ḤIMSÎ, m. 1233/1817,

56. *Bayân 'alâ mar'â ustâḍînâ ba'da intiḡâlihi*. Interprétation des apparitions en songe de 'Umar al-Ḥalwatî à son disciple Mûsâ ... al-Ḥalwatî, Berlin 4288, fol. 101^r-112^v; cf. description ap. AHLWARDT.

AL-ḤANAFÎ ŠAMSADDÎN, MUḤ. (GAL S II, 942),

57. *Tablîğ al-marâm bi-bayân ḥaqîqat ru'yatihi šl'm fi l-yaqza wa-l-manâm*, écrit av. 1170 h., Le Caire², VI, 174.

AL-HARAWÎ, ABÛ SA'ÎD,

58. *K. al-Muntaḥab fi t-ta'bîr*, Saray, Ah. III, 3174, 279 fol., *nashî* de 974 h., 21 ll., 30,5 × 20.

AL-ḤAṬÎB, MUḤ. B. 'ALÎ B. ḤUSAYN AŞ-ŞIQLÎ al-ma'rûf bi-Ibn al-Ḥ.,

59. Il résume un traité intitulé *al-Išârât* (cf. nos 80, 102, 103), attribué à AL-KIRMÂNÎ, Paris 2758.

ḤAṬÎBZÂDE : v. ZÂDA.

AL-ḤAWLÂNÎ, ABÛ L-ḤASAN 'ALÎ B. SA'ÎD,

60. *Ta'bîr ar-ru'yâ*, Vatican 1404, fol. 174-229 (x^{re} s.); Paris 2746, sous le titre de : *Bulûğ al-marâm fi ta'bîr ar-ru'yâ fi l-manâm*, en 58 bâbs; comp. Tübingen, 220.

AL-ḤAZRAĞÎ, MUḤAMMAD,

61. *Hidâyat an-niḥrîr wa-ğâyat at-taḥrîr fi t-ta'bîr*, Saray, Ah. III, 3161, 86 fol., *nashî* s. d., 15 ll., 18 × 13.

1. On trouvera des remarques sur quelques-uns des noms mentionnés dans cette liste ap. P. SCHWARZ, in ZDMG 67/1913, 482, n. 2; A. FISCHER, *ib.* 68/1914, 315 sq.

- IBRÂHÎM [IBN], BURHÂN AD-DÎN; il s'agit vraisemblablement de BURHÂN AD-DÎN B. IBR. B. BAHŞİDEDE HÂLİFA AL-BOSNÂWÎ, m. 973/1565 (GAL S II, 665).
62. *K. ta'bîr ar-ru'yâ*, Kayseri, *Raşit Ef.*, 558.
- AL-İRÂQÎ, ABÛ L-'ABBÂS AĦMAD,
63. *K. ta'bîr ar-ru'yâ*, AS 1731, 178 fol., 26'5 × 18,5, 11 ll., *nashî* de 841 h. Selon le ms. (fol. 4^r), l'auteur vivait en 670/1271.
- AL-IŞFAHÂNÎ, HÂLID [B. ABÎ L-FARAĖ 'ALÎ: ZDMG 17/1863, 230].
64. *Minhâġ at-ta'bîr*, ap. H.H. VI, 201, n° 13226; AHLWARDT, n° 4289, 31.
- AL-İZNÎQÎ, MUĦAMMAD B. AL-MAWLÂ QUTB AD-DÎN ZÂDE, m. 885/1480 (GAL S II, 328).
65. *at-Ta'bîr al-muntî wa-t-ta'wil aš-šarîf*. Nous en connaissons trois copies datant du vivant même de l'auteur: *Saray, Ah. III*, 3160, 193 fol., *ta'liq* de 880 h., 18 ll., 18 × 13,5; *ib.* 3159, 211 fol., *nashî* de 881 h., 19 ll., 18 × 12,5 (sous le titre: *Fî 'ilm at-ta'bîr*, pour le second, et *Risâla fî t-ta'bîr*, pour le premier), Berlin 4275, copie de 881 h. Le ms. d'AS 1733 (151 fol., *ta'liq*, 21 ll., 18 × 13) date de 893 h.; la page de titre manque; le nom de l'auteur se trouve à la fin de la table des matières (fol. 2^r). Le traité est connu sous d'autres titres: *Ta'bîrnâmah*, Berlin 4274, *Hüdaî Ef.* 397; *Fî 'ilm at-ta'bîr 'alâ waġh at-ta'bîr*, Urgüp, *Tahsin Aga K.* 966, *nashî* de 1041 h. (copié sur l'autographe), 22 × 15; *K. as-suġûriyya (wa-K. at-ta'bîr)*, *Saray, Ah. III*, 3163, 324 fol., *ta'liq* s. d., 17 ll., 18 × 12; *K. at-ta'bîrât* (?), 255 fol., *nashî* de 1057, 17 ll., 21 × 14,5, rongé par les vers; scribe: Hâli b. Ibrâhîm al-Wâ'iz ... à Kayseri.
- L'intention de l'auteur était de « composer un traité d'onirocritique révélant au commun des gens l'interprétation externe (*at-ta'bîr al-âfâqî*) de ce qu'ils ont vu dans leurs rêves, et aux mystiques (*as-sâlikîn*) l'interprétation interne (*at-ta'wil al-anfusî*) de ce qu'ils ont vu au cours de leurs expériences (*wâqî'âtihim*); car, il n'a pas trouvé un livre réunissant les deux interprétations ... » Mais, en fait, ce n'est qu'une compilation dont la majeure partie provient de Dînawarî, surtout la fin. L'ouvrage est divisé en une introduction contenant des notions préalables, réparties en *bâbs*, trois *maqşads* dont le premier est divisé en 21 *şanfs*, et, enfin, une conclusion, divisée en 4 *bâbs*.

1. Ce ms. a été vu dans un fonds d'Istanbul, probablement au Saray; le nom du fonds et le n° sont tombés de notre fiche!

- AL-KINDÎ, YA'QÛB B. IŞĦÂQ, m. 260/873,
66. *'Illat an-nawm wa-r-ru'yâ* (*Fih.* 259; QİFTÎ, n° 143; IBN ABÎ UŞAYBÎ'A, n° 194) ou *Fî mâhiyyat an-nawm wa-r-ru'yâ* (AS 4832, fol. 159-161). Contrairement à ce que nous avons dit dans *Sources Orientales*, 2/1959, 154, n. 25, ce petit traité n'est pas un abrégé du *De somno et vigilia* d'ARISTOTE, mais un écrit original de KINDÎ utilisant les trois traités d'ARISTOTE sur les songes: *De somno et vigilia* (Cf. J. TRICOT, *op. cit.* 76-93; R. MUGNIER, *op. cit.*, 64-76), *De insomniis* (TRICOT 94-110; MUGNIER, 77-87) et *De divinatione per somnum* (TRICOT, 111-118; MUGNIER, 88-93). Traduit en latin par Gérard de Crémone (cf. *supra*, n° 8), on le trouve dans plusieurs codex latins comprenant des œuvres d'Aristote (cf. G. LACOMBE..., *Aristoteles Latinus*, I, Rome 1939, II, Cambridge 1955, s. Index II, 1286). La version latine contient des éléments néoplatoniciens dus probablement au fait que l'auteur connaissait le *Liber de somniis* de SYNÉSİUS (cf. *Opera omnia*, éd. Paris 1612, grec et latin, pp. 132-158; trad. fr. ap. H. DRUON, *Oeuvres de Synésius*, Paris 1878, pp. 346-376). On y voit Platon cité à côté d'Aristote (cf. p. 18 de l'éd. de Nagy, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II, 5, Münster 1897, 12-27). Cf. aussi 'ABD AL-HÂDÎ ABÛ RÎDA, *Rasâ'il al-Kindî al-falsafiyya*, I, Le Caire 1369/1950, 292-311.
- AL-KİRMÂNÎ, ABÛ IŞĦÂQ İBRÂHÎM B. 'ABDALLÂH, qui vécut sous al-Mahdî (158-169/775-785),
67. *Dustûr fî t-ta'bîr* ou *K. at-ta'bîr*, in *Fih.* 316, l. 26; H.H. I, 307, n° 760, III, 222, n° 5071, V, 63, n° 9979, VII, 1098, n° 3725. Ce traité existait effectivement avant 328/940, date du décès d'Abû Bakr b. al-Anbârî qui l'a connu (?). Il occupe la deuxième place parmi les auteurs d'écrits onirocritiques, après Ibn Sîrîn (?), alors qu'en réalité, il devait être le premier à avoir rédigé un traité onirocritique. Son ouvrage ne nous est pas parvenu, mais il semble avoir été à la base de plusieurs écrits postérieurs (cf. *supra*, n° 59 et particulièrement *infra*, n° 103).
- AL-KİRMÂNÎ, 'ALÂ', vécut sous Beyazıt II (886-918/1481-1512),
68. *Lawâmî' tanwîr al-maqâm fî ġawâmî' ta'bîr al-manâm (risâla)*, AS O. 3025 mü, 22 fol., 11 ll., 17 × 10, *ta'liq* très beau, écrit pour le

1. *K. al-Aqdd*, éd. Houtsma, Leyde 1881, 119.

2. Cf. *supra*, p. 342, IV^e classe.

Sultan Beyazit le Conquérant ; cf. aussi *Fâtih* 5377,3, fol. 98-136 ; très beau *fârsî*, 11 ll., 17 × 10 ; scribe : 'Alî b. Faṭḥallâh al-Ma'dâ-nî al-Iṣfahânî, connu sous le nom de Šâbir⁽¹⁾. C'est un opuscule à caractère spéculatif et philosophique, traitant de l'âme, de la nature de la vision, du sommeil, etc.

AL-KÜFÎ, AḤMAD B. MUḤAMMAD,

69. *K. ar-ru'yâ*, ap. YÂQÛT, *Iršad*, II, 32.

MAḤMÛD [IBN], ḤUSAYN., appelé BAYKÂN ḤALÎL EF. (m. 1169/1755),

70. *Uṣûl ar-ru'yâ*, ap. Ḥ.Ḥ. VI, 530 (suppl. de AḤ.ḤANÎFZÂDE).

AL-MANTIQÎ, ABÛ SULAYMÂN [B. ṬÂHIR] AL-M. AS-SIGISTÂNÎ,

m. 378/980, l'un des maîtres d'Abû Ḥayyân at-Tawḥîdî (GALS I, 435),

71. *K. Abî S. al-M. fî l-ındârdî an-nawmiyya*, in *Fih*. 316. C'est un traité sur les hiérarchies des forces de l'homme et la manière de recevoir les prévisions en rêve.

AL-MAQDISÎ, ABÛ L-FARAĞ ŠIHÂB AD-DÎN ABÛ L-'ABBÂS AḤMAD B. 'ABD AR-RAHMÂN m. 697/1298,

72. *al-Baḍr al-munîr fî 'ilm at-ta'bîr*, *Saray Ah. III*, 3168, 172 fol., *nashî* de 741 h., 7 ll., 25 × 17,5 ; Çorum, 3105, 271 fol., *nashî* écrit à Damas en 800 (?), selon le catalogue ; en réalité, cette date est incertaine, du fait que le coin du fol. portant la date est partiellement détruit ; il ne reste que le mot *ṭamân*. D'autre part, le titre manquait ; il fut ajouté, sur la page de garde, par une main tardive, d'après Ḥ.Ḥ. (II, 29, n° 1723) ; de plus, le premier fol. est écrit d'une main différente, en *ta'liq fârsî*. Autres mss. : Beyrouth, *Fac. Or.*, 265, cote 573, où sur les 16 chapitres qu'il contient les deux derniers manquent ; Damas, *Zâhiriyya* 7636,67 fol. Pour le titre, cf. *supra*, n° 45).

AL-MAQDISÎ, MUḤ. B. ABÎ L-FATḤ B. DÂWÛD B. MUḤ., m. vers 890/1485,

73. *Naṣr al-'abîr fî t-ta'bîr*, ap. AHLWARDT, n° 4289,12.

AL-MARŞAFÎ, 'ALÎ B. ḤALÎL, m. ap. 900/1524 (GAL S II,460),

74. *Hidâyat al-muštâq al-hayyâm ilä ru'yat an-nabî 'alayhi s-salâm*, ap. AHLWARDT, n° 4289,62.

1. Le même titre est attribué ap. AHLWARDT n° 4289, 19, à Muḥammad b. Muḥ. al-Madanî Abû ṭ-Tayyib.

AL-MASÎḤÎ, ABÛ SAHL 'ISÂ B. YAḤYÂ AL-M. AL-FAYLASÛF, m. 401/1010,

75. *Kifâya fî ta'bîr ar-ru'yâ*, ap. Ḥ.Ḥ. II, 312 ; V, 220 ; AHLWARDT, n° 4289,18 ; cf. *ib.* 1 (*Ta'bîr ar-ru'yâ*).

AL-MAWŞILÎ, ABÛ-L-FADL ISMÂ'ÎL (GAL S II, 1040),

76. *al-K. al-munîr al-muḥkam fî ṣand'at at-ta'bîr*, Paris 2747.

AL-MAWŞILÎ, ABÛ L-ḤASAN B. AL-ḤUSAYN B. AL-QÂSIM B. MANŞUR B.

ŞAYḤ AL-'AWNYYA AL-M. AL-MUDARRIS AŞ-ŞÂFÎ'Î (GAL S II, 1039),

77. *'Arf al-'abîr fî 'urf at-ta'bîr*, Alexandrie, *Funûn mul.* 43 ; Damas, *Zâhiriyya* 7774,92 fol. (anonyme).

AL-MİŞRÎ, ḤALÎL,

78. *L'interprète Oriental des Songes depuis Adam jusqu'à nos jours*. Recueil complet de toutes les traditions orientales sur les songes depuis Adam jusqu'à nos jours. Précédé d'un abrégé historique de la science des songes, de notes de tous genres et de termes arabes à l'usage des Orientaux, compilé en forme alphabétique par H. el Masri. Paris, E. Dentre, Librairie de la Société des Gens de Lettres, 1878, XXVIII-422, in-18° [BN Paris 18°R 1486].

AL-MİŞRÎ, ḤASAN, connu sous le nom d'AL-KUTTÂBÎ (ou KITÂBÎ),

79. *Iršâd al-iḥwân li-ta'bîr ar-ru'yâ 'an sayyid wild 'adnân*, *Saray*, *Koğuş* 1019,26 fol., *nashî* de 1208 h., 27 × 17⁽¹⁾.

AL-MIZZÎ, 'ABDALLÂH SULAYMÂN B. ḤÂZIM,

80. *K. al-iṣrâra' fî 'ilm al-'ibâra'*, abrégé de *K. 'amd* (Berlin : 'um-dat) *at-taḥrîr fî 'ilm at-ta'bîr* de l'auteur lui-même (cf. *Saray*, fol. 1v, 16 sq. ; Berlin, fol. 2r), *Saray*, *Ah. III*, 3166, fol. 1-73, copie de 640/1242,25 ll., 25 × 17,5 ; Berlin 4280 (anonyme), 120 fol., copie de 1200 h.

AL-MU'ÂFIRÎ, ABÛ L-ḤASAN 'ALÎ B. ABÎ S-SAKAN AL-M. AL-MU-FASSIR,

81. *Urğûza fî ta'bîr ar-ru'yâ 'alä ṣifat ḥalq al-insân*, Ḥ.Ḥ. I, 245 ; *Köprülü* 1202, fol. 1-18°, beau *nashî* de 911 (ou 921) h., 13 ll., 17,8 × 13,5 ; *Saray*, *Ah. III*, 3162,1 (dans une *mağmû'a* de 163 fol., *nashî* de 920 h., 7-12 ll., 18 × 13,5).

1. But : ... فاخذتني الغيرة الشرعية ان اجمع ما ورد في تعبير الرؤيا من الاحاديث النبوية التي ذكرها الامام محمد بن اسمعيل البخاري وفي صحيحه مروية ...

AL-MUFAGĠĠĠ, ABŪ 'ABDALLĀH,

82. *K. al-ḥulm wa-r-ra't*, in *Fih.* 83.

AL-MUQRĠ [IBN], ABŪ 'ABDALLĀH AL-ḤUSAYN B. MUḤAMMAD alma'rūf bi-IBN AL-MUQRĠ, m. 523/1128 (1),

83. *Ta'bīr ar-ru'yā*, ap. H.H. II, 312; ISMĀ'ĪL BĀŠĀ AL-BAGDĀDĠ *Īqdāḥ al-maknūn fī d-dayl 'alā Kašf az-ẓunūn* ..., Istanbul 1364/1945, I, 295.

AL-MUTAŠĠIRĠ, YŪSUF B. MŪSĀ B. SULAYMĀN AL-ĠURĀMĠ, m. vers 750/1349.

84. *Ḥaqd'iq barakāt al-manām fī mar'ā l-Muṣṭafā ḥayr al-ānām*, ap. AHLWARDT, n° 4289,60.

AN-NĀBULSĠ, 'ABD AL-ĠANĠ B. ISMĀ'ĪL, m. 1143/1731 (GAL II-345, S II, 473),

85. *Ta'fīr al-ānām fī ta'bīr al-manām*, immense compilation onirocritique, achevée en 1096/1684, très répandue et maintes fois éditée en Égypte depuis 1275/1858 (cf. GAL et SARKĠS, 1832-34). En marge de l'éd. de 1294/1877 (en 2 vol.), figure *Muntaḥab al-kalām* (cf. *supra*, n° 27), et, en marge de celle de 1302 sqq./1884 sqq. figurent, au premier vol., *Muntaḥab al-kalām*, et au second, *al-Išārāt fī 'ilm al-'ibārāt d'IBN ŠĀHĠN* (cf. *infra*, n° 102). Le traité fut traduit en turc par Sulaymān Ḥisbī, 1 vol., Istanbul 1306/1888, 779 p. (cf. *Bayezit, Umûmî* 3929). La copie la plus proche de l'époque de l'auteur, parmi celles que nous avons vues, est celle d'*Esat Ef.* 1834, 331 fol., *ta'liq* de 1147/1734, 25 ll., 21 × 16; scribe: 'Alī l-'Aġlūnī (?). Trad. angl. en préparation par P. Little en collaboration avec G. E. von Grunebaum.

Dans sa conclusion (éd. Bûlâq, 1294/1877, II, 299-300), l'auteur dit avoir dépouillé tous les grands traités du genre (2) et y avoir puisé toute la matière de son ouvrage, ne laissant tomber de ses sources

1. Donnée d'ISMĀ'ĪL P.; AHLWARDT, n° 4289, 10, l'identifie avec Sirāġ ad-Dīn Ism. b. Abī Bakr b. al-Muqrī, m. 837/1433 (GAL S II, 254).

2. Sur cet ouvrage, cf. P. SCHWARZ, *Traum und Traumdeutung bei 'Abdalġanī an-Nābulṣī*, in ZDMG 67/1913, 273-93 (ib. 681-3: remarques de Fischer); A. FISCHER, *Die Quittē als Vorzeichen bei Persern und Arabern und das Traumbuch des 'Abd al-Ranī an-Nābulṣī*, ib. 68/1914, 275-325.

3. Ses sources sont: AD-DĠNĀWĀRĠ, IBN AD-DAQQĀQ AL-MAQQĀRĠ, *al-Ḥikam wa-l-ġāyāt fī ta'bīr al-manām*, AD-DĀRĠ, *Muntaḥab*, AL-MIZZĠ, *al-Išāra*, ŠĠHĀB AD-DĠN... ABŪ ḤĀMĠD MUḤ. AL-MAQDĠSĠ, *al-Muḥkam fī ḥiṣṣat al-Mu'lam*, qui est un supplément (*dayl*) au précédent. C'est tout!

que ce qui est bizarre et inconnu. « C'est pourquoi, ajoute-t-il, mon livre devint une compilation de tout ce qu'il y a dans les livres nommés, faite avec concision et commodité d'utilisation. Je n'ai rien ajouté à ce que j'ai puisé dans ces livres, à part quelques petites additions ou interprétations, en un ou deux endroits, que je n'ai pas manqué de signaler. Tout le reste provient des livres mentionnés... » Comme ses sources, ce traité comporte une introduction comprenant les notions générales; ensuite, les thèmes oniriques sont rangés selon l'ordre alphabétique.

Du même auteur, un poème onirocritique intitulé:

86. (*Nafaḥāt*) *al-'abīr fī t-ta'bīr*, Univ. Kūlūph. A 1995, 110 pages, *nashī* s. d., 14 ll., 21,5 × 15,5; *ib.*, A 6295,9 fol., *nashī* s. d., 19,5 × 14; Le Caire², I, 177; Alexandrie, *Funūn*, 42,1; 161,7; Strasbourg 4313. Il fut commenté, sous le titre d'*an-Naḥḥ al-'āfir* par 'ABDALLĀH B. 'ABDARRAḤMĀN B. 'ABDALLĀH B. AḤMAD AL-ḤANBALĠ en 1212/1798, Le Caire², I, 178 (GAL S II, 473, n° 28^a). NĠYĀZĠ, MUḤ. AL-MĠŠRĠ, m. 1105/1694 (GAL S II, 662), *Ta'bīrnāmeḥ*, *Ḥacı Maḥmud Ef.* 2443,6, fol. 27-28, *nashī* s. d. 15 11; 22 × 15,5; *ib.*, fol. 62-63, *nashī* s. d., 19 11., 24,1 × 17,2; *ib.*, 3346, 10; Millet, *Reşit Ef.* 438,15, fol. 217-218, *nashī* s. d. C'est le récit d'une vision qu'il eut à Brousse en 1075/1664.

NĠZĀM AL-MULK [IBN], ISMĀ'ĪL,

88. *Ta'bīr sultānī* (en persan), écrit en 763/1361, pour Abū l-Fawāris Šāh Šuġā' Muzaffarī (760-786/1358-1384), AS 1728, 280 fol., *ta'liq* s. d., 21 ll., 26 × 17,5; *Fatih* 3651, 177 fol., *ta'liq* de 882 h., 15 ll., avec des gloses marginales; *Fatih* 3652, 2^e exempl.; Téhéran, *Cat. Muḥ. Taqī Dāniš Pizūh*, I, 1323/1905, p. 202 sq., n° 141. Les thèmes oniriques sont rangés selon l'ordre alphabétique.

PLATON,

89. *Ta'bīr Aflātūn*, ap. H.H. II, 312 (1).

PORPHYRE,

90. *K. an-nawm wa-l-yaqza li-Forfūrto*, in *Fih.* 316 (2).

1. Cf. *supra*, p. 342, VII^e classe. PLATON parle de la divination, en général, dans *Phèdre*, 244 sqq.; *République*, IX, 571 B sqq.; *Timée*. 7L sqq., et des songes, en particulier, dans *Tim.* 45 E. Il met le rêve en rapport avec les trois parties de l'âme (*Rép.* IX, 571^o; comp. 572^a). Cf. BÜCHSENSCHÜTZ, *op. cit.*, 16 sq.

2. S'agit-il d'un commentaire du traité d'Aristote de même titre (cf. *supra*, p. 331 n° 8, et *infra*, p. 353 n. 107)?

PTOLÉMÉE,

91. *Ta'bir Baṭlamyūs*, ap. H.H. II, 313 (1).

AL-QALYŪBĪ, ŠIHĀB AD-DĪN AHMAD B. SALĀMA, m. 1069/1659, auteur d'écrits médicaux et de récits anecdotiques (GAL II, 364, S II, 492),

92. *Ta'bir al-manāmāt*, Le Caire 16288, copie de 1144/1731 ; Paris 2754 (cf. VAJDA, *Index*, 646). Il est rangé selon l'ordre alphabétique.

AL-QAYRAWĀNĪ, IBN ABĪ ṬĀLIB,

93. *al-Mumtī*, ap. IBN ḤALDŪN III, 86/121, qui lui attribue plusieurs écrits onirocritiques (2).

AL-QINĀWĪ, ŠIT B. IBRĀHĪM, m. 599/1202,

94. *al-Išāra fī tashīl al-'ibāra*, ap. AHLWARDT, n° 4289,4.

AL-QURĀŠĪ, ABŪ L-ḤASAN AL-Q. AŠ-ŠĀDILĪ,

95. *Manāmāt*, ap. H.H. VI, 158 : il y a réuni les rêves des mystiques (*al-mašā'ih*).

AL-QURṬUBĪ, ABŪ 'ABDALLĀH AL-Q. AL-MĀLIKĪ, m. 416/1025,

96. *al-Buṣrā fī ta'bir ar-ru'yā*, ap. H.H. II, 55 ; AHLWARDT n° 4289,3.

QUTAYBA [IBN], ABŪ MUH. 'ABDALLĀH B. MUSLIM, m. 276/889 (GAL I, 120, S I, 184).

97. *K. ta'bir ar-ru'yā*, in *Fih.* 316 (3) ; Ankara, *Is. Saib Sincer* I, 4501, fol. 180v-217, *nashī* assez ancien, 25 × 17. La fin manque ; mais il ne s'agit vraisemblablement que d'un ou de deux fol. Le dernier chapitre (ch. 24) est intitulé : *Bāb adab ar-ru'yā*. Il est précédé d'un traité anonyme (fol. 1-179r), dont l'introduction théorique est assez longue (4).

RĀŠID [IBN], MUH. B. 'ABDALLĀH B. R. AL-BAKRĪ AL-AQFAŠĪ (ou AL-QAFŠĪ), m. 736/1335-6, contemporain d'Ibn Ḥaldūn (5),

1. Cf. *supra*, p. 342, VII^e classe.

2. والمتداول بين اهل المغرب لهذا العهد كتب ابن ابي طالب .
القيرواني من علماء القيروان مثل المتع وغيره .

3. Autres réf. ap. LECOMTE, *Ibn Qutayba*, op. cit., 157 sq.

4. Nous n'avons pas eu alors sous la main les coordonnées du *Muntaḥab* (cf. *supra*, p. 335, n° 27) ; mais il nous a semblé qu'il s'agit de ce dernier. L'*exciptit* تم الكتاب المختصر من تاليف ابي علي comporte et la mention d'un *compendium* et la *kunya* d'Abū 'Alī qui est celle de Dārī.

5. كتاب الرقبة العليا لابن راشد من مشيختنا بتونس وهو علم مضي .

98. *K. al-marqabat al-'ulyā fī ta'bir ar-ru'yā*, auquel AS-SĀLIMĪ (cf. *infra*, n° 103) emprunte les ch. 49 et 50 de son *K. al-išāra* (cf. ms. Berlin, 4271, 4^e exempl., fol. 119v et 131r). Comp. ms. Alger 1544 intitulé *ad-Durr al-ṭamīn fī 'ilm al-tafsīr* d'IBN RĀŠID AL-QAFŠĪ (GAL S II, 1041).

RASŪL [IBN], 'UMAR B. 'ALĪ,

99. *al-Išāra fī futyā l-'ibāra*, Saray, *Ah.* III, 3179,156 fol., *nashī* s. d., 29 ll., 30 × 20,5 (anonyme) ; Berlin 4278,242 fol., copie de 1150/1737. Après une longue introduction sur la nature et les espèces de songes et sur les diverses méthodes d'interprétation, la matière du traité est rangée selon l'ordre alphabétique.

AR-RĀZĪ, ABŪ BAKR MUH. B. ZAKARIYYĀ, m. 313/925 (GAL I, 233, S I, 417),

100. *K. fī l-farq bayna r-ru'yā l-mundīra wa-bayna sā'ir ḍurūb ar-ru'yā*, in *Fih.* 299.

AŠ-ŠĀH AZ-ZĀHIRĪ [IBN],

101. *K. ar-ru'yā*, in *Fih.* 153.

ŠĀHĪN [IBN], ĠARS AD-DĪN ḤALĪL B. Š. AZ-ZĀHIRĪ, m. 872/1468 (GAL II, 135, S II, 165 ; SARKĪS, 133 ; AZ-ZARKALĪ, *A'lām*, III, 367),

102. *K. al-išārd fī 'ilm al-'ibā at.* Les témoins mss. de ce traité sont très nombreux (1). Il fut éd. en marge de *Ta'fir al-ānām* de NĀBULSĪ (cf. *supra*, n° 85). L'ouvrage est divisé en deux parties, comprenant chacune 40 chapitres. L'auteur suit le même plan qu'AS-SĀLIMĪ

بنور النبوة (III, 86/121) ; AHLWARDT, n° 4271, date son décès de 731-36/1331-35, c'est-à-dire aux environs de la date de naissance d'Ibn Ḥaldūn (732/1322), alors que de Sacy, in *Muqaddima*, III, 121, n., en fait le maître de ce dernier.

1. En voici quelques-uns : *Köprülü, Fazl P.*, 116, copie de 1029 h. ; *Univ. Kütüph.* A 3887, copie de 1050 h. ; Paris 2752, copie de 1109 h., 6684 (VAJDA, *Index*, 410) ; *Beşir Ağa* 339, copie de 1117 h. ; *Univ. Kütüph.* A 6266, copie de 1130 h. ; *Atif Ef.* 1973, copie de 1142 h. ; *Univ. Kütüph.* A 2912, copie de 1166 h. ; *Ragıp P.* 646, copie de 1179 h. ; Le Caire 4856-8 ; Berlin 4272-3 ; *Br. Museum* 763 (p. 345*) ; Munich 878 ; *Bağdallı Vehbi Ef.* 934 (anonyme), sous le titre *al-Irşādāt fī 'ilm al-'ibārd* ; le même titre est suivi du nom d'IBN ŠĀHĪN, ib. 937 ; *Süleymaniye, Murat Buhārī* 261 ; *Bayezit, Umûmî* 3925 ; *Univ. Kütüph.* A 35 et 6245 ; *Iskilip* 1206, 322 fol., *nashī* récent, s. d. ; le début manque ; il commence par : وقوله تعالى . في تكذيب الكهانة ... وسميته كتاب ...

(cf. *infra*, n° 103) qu'il cite parmi ses sources ⁽¹⁾; aux 50 chapitres de ce dernier, il en ajoute trente.

Dans l'introduction, l'auteur dit avoir déjà publié un *compendium* sous le titre : *al-Kawkab al-munir fi usûl al-ta'bîr*, connu de H.H. V, 264, n° 10980; cf. AHLWARDT n° 4289,11 ⁽²⁾.

AS-SÂLIMÎ, ABÛ 'ABDALLÂH MUḤ. B. AḤMAD B. 'UMAR qui vécut vers 800/1397,

103. *al-Išâra ilâ* ⁽³⁾ 'ilm al-'ibâra, en 50 chapitres, considéré par IBN ḤALDÛN parmi les traités de *ta'bîr* les plus utiles et les plus condensés ⁽⁴⁾. L'auteur dit se fonder sur l'ouvrage d'ABÛ ISHÂQ AL-KIRMÂNÎ (supra, n° 67), auquel il ajouta des données nouvelles. L'écrit porte quelquefois le nom d'IBN SÎRÎN : cf. Paris 1094 et 2744; Berlin 4270 ⁽⁵⁾. Il est largement répandu ⁽⁶⁾, mais beaucoup moins que le traité d'IBN ŠÂHÎN qui, en le reprenant (cf. supra, n° 102), semble l'avoir éclipsé.

ŠÂMA [ABÛ], 'ABDARRAḤMÂN B. ISMÂ'ÎL AD-DIMAŠQÎ (ou AL-MAQDISÎ), m. 665/1267 (GAL I, 317, S I, 550),

104. *Ḍaw' as-sârî ilâ ma'rifat ru'yat al-Bârî*, ap. AHLWARDT, n° 4298,54.

ŠÂMAWAYH [IBN], MUḤAMMAD,

105. *K. al-wağîz*, ap. H.H. VI, 426, n° 14186 (qui lit : ŠÂHAWAYH); cf. ZDMG 17/1863, 230; BLAND 155.

1. Il nomme une trentaine d'auteurs parmi lesquels ad-Dinawari ne figure pas (cf. 'Atif Ef. 1973, fol. 2r-v).

2. Sur Ibn Šâhin, cf. M. STEINSCHNEIDER, in ZDMG 17/1863, 229-30.

3. Le même titre, mais avec *fi* au lieu de *ilâ*, est donné au traité d'AL-Mizzî (cf. supra, p. 347, n° 80).

4. III, 86/121 : *وكتاب الإشارة للسالي من انفع الكتب واخصرها*.

5. Fol. 6v : *هذا الكتاب المبارك يعرف بتفسير الاحلام وهو يشتمل على خمسين بابا تاليف سيدنا ومولانا الشيخ الامام ... المعروف بابن سيرين*. Sur les raisons de cette confusion cf. STEINSCHNEIDER, loc. cit., 234 sqq.

6. Cf. Berlin 4270, copie de 1100 h.; ib. 4271 (recension comprenant à la fin des additions d'IBN RÂŠID : cf. supra, p. 350, n° 98; comp. Vatican, V, 569); Izmir, *Atatürk* 6239, 73 fol., 22 × 12,5, copie de 1115 h. (actuellement à la *Süleymaniye* à Istanbul); *Beyazîl, Velîüddîn* 2300, 196 fol., 23 ll.; Le Caire 4858, copie de 1167 h. (cf. autres réf. in GAL S I, 102, où il faut corriger Qaramânî en Kirmânî et supprimer la date de décès, ainsi que le renvoi). Cf. *Saray, Ah. III*, 3165 (178 fol., *nashî*, 17 ll., 20,5 × 15), où le même titre est mis sous le nom d'ABÛ SA'ÎB AL-WA'IZ (cf. *infra*, p. 358, n° 128).

AŠ-ŠÂMÎ, 'ALÂ' AD-DÎN [B. ŠADAQA], m. 975/1567 (GAL SI, 464, 4 e),

106. *Risâla fi tafsîr qawlihi šubhânahu wa-ta'âlâ : wa-min âyâtihî manâmukum bi-l-layl* (Cor. 30,23), ap. H.H. III, 381.

AS-SARAHŠÎ, ABÛ L-'ABBÂS AḤMAD B. MUḤ. B. MARWÂN B. AṬ-ṬAYYIB, disciple d'AL-KINDÎ, m. 286/898 (GAL S I, 375),

107. *K. an-naẓm wa-r-ru'yâ*, ap. H.H. V, 166. Comp. supra, n° 8 et 90 ⁽¹⁾.

AS-SARRÂĠ [IBN], MUḤ. B. IBR. B. 'ABDALLÂH AṬ-ṬULAYṬILÎ, m. 735/1334,

108. *K. fi n-niyyât wa-r-ru'yâ*, ap. AHLWARDT n° 4289,7.

AS-SAWDÎ, MUḤ. B. 'ALÎ, m. 932/1525 (GAL II, 407, S II, 565, où la lecture Sûdî est inexacte; cf. YÂQÛT III, 183),

109. *ad-Dahîra wa-kašf al-tawaqqû'* (AS : *al-tawqî'*; H.H. III, 332 : *al-barâqî'*) li-ahl al-bašîra fi ta'wîl al-aḥlâm fi l-layâlî wa-l-ay-yâm, compilation de travaux antérieurs. Cf. *Saray, Ah. III*, 3177, 159 fol., *nashî* de 995 h., 23 ll., 30,5 × 21 (anonyme); AS 1789; *Hamidiye*, 691; *Br. Museum* (RIEU), 830; Paris 2755; Gotha, PERTSCH, 1312; Le Caire², VI, 177. Ouvrage anonyme au *Br. Museum*, à Paris et à Gotha, attribué à ABÛ L-FADL ĠA'FAR B. ḤUSAYN AL-MÛSÂWÎ au Caire et à IBN SÎRÎN à Milan (*Ambr. N. F. D* 519); cf. BLAND 155; STEINSCHNEIDER, in ZDMG 17/1863, 230. Un extrait de cette œuvre, intitulé *K. tafsîr al-aḥlâm ma'hûḍ minâ d-Dahîra*, se trouve au Vatican (1083, 16, fol. 66-96v), daté de 1170 h.

AŠ-ŠAYMARÎ, ABÛ L-'ANBAS MUḤ. B. ISHÂQ, m. 275/888 (GAL S I, 396),

110. *K. tafsîr ar-ru'yâ*, in *Fih.* 152.

AŠ-ŠIDDÎQÎ, MUŠṬAFÂ B. KAMÂL AD-DÎN B. MUḤIYY D-DÎN, m. 1162/1749 (GAL II, 349, S II, 477),

111. *ad-Durar al-muntaširât minâ l-ḥaḍarât al-'indiyya fi ġurar al-mubašširât biḍ-ḍ-ḍât al-'abdiyya al-muḥammadiyya*, Univ. Kü-tüph. A 6268, fol. 1-18^r ⁽²⁾, *nashî* s. d., 15 ll., 16 × 21,5. Après

1. Cf. F. ROSENTHAL, *From Arabic Mss. IV : New Fragments of as-Sarahšî*, in JAOS 1951, 135-41.

2. Les fol. 18v-28v contiennent une invocation de Dieu par les noms des prophètes (en vers), datée de 1152 h. et intitulée : *شوارق البارق الختام في الترسل بالانبياء الكرام من المبدأ الى الختام*.

fi ta'bir al-manâm ⁽¹⁾; *K. al-tanwîr fi ru'yat al-ta'bir* ⁽²⁾; *K. al-ğawâmi'* ⁽³⁾; etc. Il en existe des traductions en turc ⁽⁴⁾, en persan ⁽⁵⁾ et même en grec et en latin ⁽⁶⁾. Un fait est certain : tous ces traités ne se ressemblent pas. Nous sommes persuadé qu'après des études comparatives approfondies, on devrait parvenir à en identifier les divers compilateurs.

AS-SUHAYLÎ, ABÛ L-QÂSIM ['ABDARRAHMÂN B. 'ABDALLÂH], m. 581/1285 (GAL II, 733),

118. *Ru'yat Allâh wa-ru'yat an-nabî fi l-manâm*, ap. H. H. V, 505; AHLWARDT, n° 4289, 53.

AS-SÛYUTÎ, ABÛ L-FADL B. ABÎ BAKR ĞALÂL AD-DÎN, m. 911/1505 (GAL II, 143, S II, 178),

119. *Tanwîr al-ğalak fi imkân ru'yat an-nabî wa-l-malak*, preuve de la possibilité d'une vision, au sommeil comme au réveil, du Prophète et des anges. Paris 4659, 4; Berlin 4276, 4277 ⁽⁷⁾.

120. Du même, *Fatwâ (fi l-ta'bir)*, Berlin 2761.

121. Du même, *al-Ward al-warîd fi taqyîd as-šawârid*, Berlin 4279, 128 fol. L'introduction de cet ouvrage, attribué à Suyûtî, convient au genre *hawâşş al-Qur'ân*, alors qu'il s'agit, en réalité, d'un trai-

1. Saray, Ah. III 3170, 303 fol., *nashî* s. d., 23/17 ll., 27 × 18,5.

2. Univ. Kütüph. A 6233, 185 fol. *nashî* de 1147 h., 19 ll., 15 × 22.

3. Paris 2742, 3; éd. du Caire 1310/1892, etc.

4. *Ta'birnâme-i Ibn Strîn tercemesi*, Hacı Mahmud Ef. 6237, 168 fol. 21 ll. *nashî* s. d., 26 × 16,5; AS 1734, 86 fol., beau *nashî* 12 ll., 21 × 15; Kayseri, Raşit Ef. 1374; Kastamonu 325, 3; Le Caire 17580, etc.

5. Copenhague, 133; Dresde 30 etc.

6. Cf. *Ἀρχαὶ ὁδοὶ Σηρῶν*, éd., d'abord, par Johannis OBSOPOEUS, Paris 1599, puis, par W. RIGALTUS, Paris 1603 (avec Artémidore, Astrampsychus et Nicéphore); traduit en latin, en 1160, par LEO TUSCUS, puis par LEUNCLAVIUS, sous le nom d'APOMAZAR (= Abû Ma'sar al-Falakî); traduit en allem. en 1607 à Bâle, sous le titre : *Traumbuch Apomasaris. Das ist kurtze Anlegung und Bedeutung der Treume*, traduit en fr., sous le titre : *Des significations et événements des songes selon la doctrine des Indiens, Perses et Égyptiens*, Paris, chez Denys-du-Val, 1581 [BN Paris V 21859]. STEINSCHNEIDER, in ZDMG 17/1863, 235, affirme l'identité totale de ce traité avec le ms. de Paris 2742 (*K. al-ğawâmi'*) dont l'auteur est, d'après lui, Abû Ma'sar al-Falakî, m. 272/886 (loc. cit., 242, et *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893, 566 sqq.). On trouvera les matériaux bibliographiques sur ce traité ap. Fr. X. DREXEL, *Achmet's Traumbuch. Einleitung und Probe eines kritischen Textes*, Münchener Diss., 1909, et O. GOTTHARDT, *Über der Traumbücher des Mittelalters*, Eislebener Gymn.-Programm, 1912.

7. Comp. *as-Šaraf al-muḥattam fi mâ mann Allâh bihi 'alâ waliyyih Sîdî Aḥmad ar-Rifâ'i min taqyîl yad an-nabî*, éd. in *Mağmû'a*, Bûlâq 1301/1883.

té onirocritique ⁽¹⁾. L'auteur vécut après Suyûtî auquel il se réfère souvent.

AT-TA'ÂLIBÎ, ABÛ ZAYD 'ABDARRAHMÂN B. MUḤ. B. MAHLÛF... AL-ĞAZÂ'IRÎ, m. 873/1468 (GAL II, 249, S II, 351),

122. *Ru'yâ*, vision du Prophète, Vatican 370, 1, fol. 1^v-31; autres visions, Paris 1546, 7 (cf. GAL et LEVI DELLA VIDA).

AT-TALAWÎ, WALIYY AD-DÎN MUḤ. B. AḤMAD, m. 1014/1605 (GAL II, 273, S II, 384),

123. *K. mâ fi l-layl min 'azîm an-nayl*, AS 2003, 32 fol., beau et grand *nashî* s. d., 7 ll., 21 × 15,5 : Réflexions sur le sommeil et les rêves.

AT-TIFLÎSÎ, ABÛ L-FADL ḤUBAYŞ (ou ḤUSAYN) B. IBR. B. MUḤ., m. vers 600/1203, auteur d'écrits médicaux (GAL S I, 893),

124. *Kâmil at-ta'bir* (en persan), dédié au roi des Rûm Abû l-Faṭḥ Qizil Arslân b. Mas'ûd b. Naşîr (569-588/1173-1192). L'auteur énumère une trentaine de traités qu'il dit avoir utilisés. C'est en conséquence, une œuvre de synthèse comprenant une introduction de 15 chapitres, suivis de 60 autres, où les thèmes oniriques sont rangés selon l'ordre alphabétique ⁽²⁾. Il fut traduit en turc oriental par Mîr A'zamsâh Miskîn ⁽³⁾ et en turc osmanite ⁽⁴⁾, et éclipsa, dans le domaine persan et turc, les grands traités arabes. Il en existe de nombreux témoins mss ⁽⁵⁾ et il est édité ⁽⁶⁾.

1. Il est composé d trois chapeitres : بیان من رأى في المنام انه راكب بيان الرؤيا للنبي, (fol. 91^v sqq.), بيان الرؤيا في المنام (fol. 2^r sqq.), فرسا بيان المواضع التي يستجاب فيها الدعاء من (fol. 104^r sqq.),... في المنام (fol. 124^r sqq.). On y trouve de longs excursus sur certains mots : cheval, Ka'ba, Abû Bakr, 'Umar, Iblîs, etc.

2. Cf. ms. Bankipore, vol. XI, n° 1071. On trouvera la liste des sources, ainsi qu'une description du traité ap. N. KHANYKOV (lettre de Tibriz à Dorn), in *Mélanges Asiatiques* 2/1852-56, Saint-Petersbourg 1856, p. 522 sqq. (extr. du *Bulletin historico-philologique de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Pétersbourg*, XIII, n° 11, 12, 13).

3. Berlin 162 (Introd. + 29 bâbs, où les objets vus en rêve sont rangés selon l'ordre alphabétique).

4. Copenhague XXIV (cat. Mehren). Cf. aussi AS K. 1732 (9^e s. h.); Saray, *Revan Köşkü* 1769, *Bayezit* 3926; *Lâleli* 1660.

5. Cf. Saray, Ah. III, 3169, 471 fol., *ta'lliq* de 835 h., 17 ll., 27 × 18; AS 2007, 163 fol., *ta'lliq* de 768 h., 25 ll., 28 × 20; AS 2008, 2009, 2010; *Selîm Âga* 545^{bis}, 312 fol., très beau *ta'lliq* s. d., 25 ll., 31 × 19 (plusieurs mains, page de titre en-

AT-TIRMIDÎ, 'ABDARRAHMÂN B. 'ISÂ,

125. *Rawḍat al-misk wa-l-'abîr fî minhâğ 'ilm al-ta'bîr, manẓûma, Saray, Revan Kōkşü 1771, 120 fol., copie de 748 h.; Scribe: Aḥmad b. Abî Ṭâlib, 21 ll., 24 × 18.*

'UBAYD [ABÛ], m. vers 210/825 (GAL I, 103, S I, 162),

126. *K. al-aḥlâm, in Fih. 54.*

AL-'UMARÎ, ŠAMS AD-DÎN MUHAMMAD,

127. *Kašf al-'allâm fî tafsîr al-manâm, Univ, Kütüph. A 3214, 102 fol., nashî s. d., 13 ll., 19,5 × 28,5.*

AL-WÂ'IZ AL-ḤARKŪŠÎ, ABÛ SA'ÎD 'ABD AL-MALIK B. 'UTMÂN, m. 406/1015 (GAL S I, 361),

128. *al-Biṣāra wa-n-niḡāra fî ta'bîr ar-ru'yâ, traité très important qui servit de source aux traités postérieurs. Il comporte 60 chapitres, précédés d'une introduction. Dans cette introduction l'auteur dit : « Il n'y a rien dans mon livre qui n'ait été préalablement expérimenté ». Ses sources sont : « Les feuillets d'Abraham, les livres de Daniel, les traditions de Sa'îd b. al-Musayyab et d'Ibn Sîrîn, al-Fâ'iq, qui est un compendium d'ABÛ L-ḤASAN 'ALÎ B. ABÎ ṬÂLIB ». Bien que contemporain de DÎNAWÂRÎ, il ne semble pas avoir connu son œuvre. Il en existe de nombreux exemplaires (*). Selon H.H. V, 62, n° 9979, TAĞ AD-DÎN 'ABD AL-WAHHÂB B. AḤMAD B. 'ARABŠÂH AD-DIMAŠQÎ (m. 901/1495) aurait écrit un poème d'environ quatre mille vers inspiré du contenu de cet ouvrage.*

AL-WARDÎ [IBN], ABÛ ḤAFṢ 'UMAR B. AL-MUZAFFAR ZAYN AD-DÎN, m. 749/1349 (GAL II, 141, S II, 174),

129. *al-Alfiyya (ou al-Muqaddima) al-Wardiyya fî ta'bîr ar-ru'yâ al-manâmiyya, poème onirocritique d'environ mille vers, comprenant une introduction, suivie des thèmes oniriques courants :*

luminée; Fatih 3654, 3655, 3656; Hekim Oğlu 591 (persan et ture), 285 fol., copie de 1009, 17 ll., 27,5 × 17,5 (exemplaire de luxe).

6. Nous en avons vu un exemplaire au fonds *Çelebi Abdullah Ef.*, éd. Dâr Sa'âdat, 1311/1893.

1. *Saray, Ah. III, 3175, 109 fol., nashî s. d., 22 ll., 25 × 20; ib. 3176, 125 fol., nashî de 944, 21 ll., 30 × 21, 5; Hacı Beşir Ağa 348, 258 fol., nashî de 1123 h., 21 ll., 21 × 12,5 (58 bābs); AS 1688, 267 fol.; Le Caire 4881, copie de 1068 h. (58 bābs); Leyde, cat. De Jung et De Goeje, III, 169 sq.; Vatican 1304, fol. 230-314^v (59 bābs); autres réf. in GAL.*

Paradis, enfer, ange, Prophète, Coran, devoirs religieux, juge, imām, soleil, étoiles, hommes, terre, plantes, montagnes, pluie, eau, boissons, tentes, habits, couvertures, armes, ornements, feu, nuages, chevaux, animaux, domestiques, bêtes féroces, oiseaux, insectes, poissons. Suit un appendice où les premiers mots des vers, rangés selon l'ordre alphabétique, sont l'objet de l'interprétation.

Ce poème est très répandu (*); il a été édité à Bûlâq en 1285 h., puis au Caire en 1303 sqq. Il a été commenté par 'ABD AR-RA'ÛF AL-MUNÂWÎ (m. 1031/1621; GAL II, 306, S II, 417), sous le titre de : *al-Fuyûḍ al-ilâhiyya fî šarḥ al-Alfiyya al-Wardiyya* (*).

ZÂDA [AR-RÛMÎ MUḤ B. IBR.], AL-ḤAṬÎB, m. 901/495 (GAL II, 229, S II, 320),

130. *Risāla fî iḡbāt ar-ru'yâ fî l-kalām, étude de la vision selon le kalām. C'est un opuscule à caractère théologique, mais fait de considérations banales. Il est dédié au sultan Bayazîd II (886-907/1481-1512): Muratmolla 1364,92 fol., nashî s. d. 18 × 12.*

Il existe de nombreux traités anonymes dont l'identification exige une somme considérable de recherches, dépassant le cadre restreint du présent inventaire. Sous les titres de *risāla* ou *ta'bîr* ou *ta'bîrnâmeḥ*, de nombreux traités ou opuscules sont conservés dans les fonds des mss. orientaux ou signalés dans les ouvrages de bibliographie et les introductions des grands traités. Nous nous contenterons d'en signaler un certain nombre :

131. *Risāla fî bayān ḥaqîqat ar-ru'yâ, Köprülü, Fazıl P. 346,6, fol. 109^v-116^v, dans une maḡmû'a de kalām, nashî de 1135 h., 20 × 14. Elle comprend dix chapitres à caractère théorique : la définition du rêve et de la vision ; les témoignages coraniques et traditionnels ; essence du rêve et divergences à son sujet ; rêve vrai et rêve faux ; récits de rêves étranges ; le délai de réa-*

1. *Univ. Kütüph. A 955, 30 fol., copie de 1029 h., 13,4 × 21; ib. 6269, 42 fol., nashî de 1153 h., 15 ll., 15, 5 × 21,5; Aşir Ef. 173, 2; Fatih 5317, 2; Lâleli 1663 (cf. ib. 1662: manẓûma al-musammât bi-tafsîr al-aḥkâm de SİRÂĞ AD-DÎN 'UMAR B. AL-WARDÎ, m. 850/1446; GAL II, 131, S II, 162); Le Caire 4859, 21444-48; Paris 2582; Berlin 4268,1; 4269; etc.*

2. *Univ. Kütüph. A 4240, 117 fol., nashî s. d., 25 ll., 14 × 19; Lâleli 1659; Le Caire 9838 (mais ici le nom de l'auteur n'est pas donné; il est dit qu'il est un disciple de Šams ad-Dîn Muḥ. ar-Ramlî, m. 1004/1596; GAL II, 321, S II, 442).*

lisation des rêves, particulièrement la lenteur de la réalisation des rêves joyeux et la rapidité de celle des rêves tristes ; la personne à qui on doit conter le rêve ; faut-il raconter son rêve à d'autres en vue d'une interprétation ? Le rêve non interprété ne se réalise point ; la vue de Dieu en songe et celle des prophètes, des saints et des justes, sont-elles véridiques ? Dans quelle mesure un tel rêve se réalise-t-il ?

132. *Risāla muhimma muta'alliqa bi-r-ru'yā, Köprülü, Fazil P. 329, fol. 101r-102r, nashī s. d., 20 × 13.* C'est un intéressant paragraphe sur le rapport entre passions et rêves.
133. *Risāla fī kalām Allāh ta'ālā wa-ru'yatihi (fī 'ilm al-kalām).* Épître anonyme dédiée au sultan Bayazîd, de contenu théologique fort intéressant : AS 2276,93 fol., beau nashī, 21 × 14.
134. *Risāla muṣṭamila 'alā ḥaqīqat ar-ru'yā wa-nubad min^a l-kalām fī bad'al-wahy, AS 1800, fol. 1-9, opuscule tardif à caractère théologique.*
135. *Risāla fī ta'bīr ar-ru'yā, Çorum 3097, 1, fol. 1v-19r, ta'liq s. d., 20 × 13.* C'est un abrégé d'un traité onirocritique.
136. *Risāla fī ḥaqīqat ar-ru'yā al-manāmiyya, Çorum 3098, 2, 14 fol.* Exégèse de quelques ḥadīṡs ; elle semble incomplète⁽¹⁾.
137. *Risālat al-'uṣrat al-kāmila fī r-ru'yā fī t-taṣawwuf, Fatih 5377,3.*
138. *Risālat ta'bīr, ibid. 5402,2.*
139. *Risālat ta'bīr fī ṭ-ṭuruq al-'aliyya, Dügümlü Baba 275.*
140. *Risāla fī kayfiyyat ar-ru'yā al-manāmiyya, Le Caire, maǧmū'a n° 59,6.*
141. *Muḥtaṣar fī ta'bīr al-aḥlām, Vatican 1083, 23, fol. 140v ; se fonde sur le sens de la lettre initiale du nom de la chose vue en rêve, sens indiqué dans une table ; comp. Berlin 5,8 ; 315, I, 1.*
142. *'Ilm at-ta'bīr, Izmir, Atatürk 6239 (actuellement à la Sülaymaniye) 118 fol., copie de 1188 h., 22,5 × 15.*
143. *Kitāb ta'bīr, Bursa, Ulucami 1987, non fol., nashī s. d., 24 × 16.* Le début manque ; c'est une compilation comprenant les 15 maqālas de Dīnawarī (reliées en partie au début et en partie à la fin) ; la matière est rangée selon l'ordre alphabétique.
144. *Tahḍīb fī 'ilm ar-ru'yā, Çorum 3094,61 fol., nashī s. d. 20,5 × 14⁽²⁾.*

1. Le même fonds possède une maǧmū'a contenant des extraits de livres de ta'bīr : fol. 1-30 (alfiyyat IBN AL-WARDI), fol. 31-238 (extraits divers avec des parties laissées en blanc), nashī s. d., 21 × 16 (le n° du ms. n'a pas été relevé)

2. Incipit : هذا كتاب يحتوي على علم اصول الرؤيا وفصولها ...

145. *K. fī ta'bīr ar-ru'yā, AS O. 1731, 178 fol., nashī (2 mains) de 841 h., 15 ll., 26,5 × 17,5, en 60 bābs⁽¹⁾.*
146. *Ta'bīr ar-ru'yā, Univ. Kütüph. A 3077, 138 fol., nashī s. d., 19 ll., 12,5 × 19,5.*
147. *K. ta'bīr ar-ru'yā 'alā maǧhab Ahl al-Bayt et K. ta'bīr ar-ru'yā li-Ahl al-Bayt (laṭf), in Fih. 317.*
148. *Āyāt at-ta'bīr li-tawassum al-ḥabīr, ap. H.H. I, 493.*
149. *al-Āṭār ar-rā'i'a fī l-asrār al-wāqī'a, ap. H.H. II, 311.*
510. *Idāḥ at-ta'bīr, ibid. et s. TIFLÎSÎ.*
151. *Ḥaqd'iq ar-ru'yā, ap. H.H. III, 78 ; AHLWARDT n° 4289, 43.*
152. *Muqaddima fī t-ta'bīr, ap. H.H. VI, 85 ; AHLWARDT n° 44289, 42.*
153. *Muqarriṡ ar-ru'yā fī t-ta'bīr, ap. H.H. VI, 85, n° 12788 ; AHLWARDT n° 4289,41.*
154. *Ramz al-'ibārāt min kanz al-iṣārāt, ap. AHLWARDT n° 4289, 21.*
155. *Ġumal ad-dalā'il, ib. 38 (cf. TIFLÎSÎ).*
156. *Mabādi' at-ta'bīr, ib. 39 (cf. TIFLÎSÎ).*
157. *Kāfi r-ru'yā, ib. 40 (TIFLÎSÎ).*
158. *Waǧīzat al-ma'ānī fī qawlihi ṣallā-l-Lāhu 'alayhi wa-sallama : man ra'ānī fī l-manām faqad ra'ānī, ib. 58.*

Les *Ta'bīrnāmeḥ*, en turc ou en persan, sont très nombreux. Ils n'ont d'intérêt pour nous que dans la mesure où ils sont des traductions de traités arabes ou inspirés par ces derniers ; ce qui est presque toujours le cas. Au cours de cet inventaire, il nous est arrivé de signaler l'un ou l'autre des traités turcs et persans, en raison de leur importance⁽²⁾. Qu'il nous soit permis d'ajouter ici quelques autres, avant d'énumérer quelques *Ta'bīrnāmeḥ* :

ومعرفة احكامها ومعانيها ويستغني الناظر فيه والتصفح له عن كثير واعلم ان رؤيا المؤمن اصح من رؤيا . من الكتب المصنفة فيه الكافر ورؤيا الشيخ انفذ من رؤيا الصبي ورؤيا الحرة انفذ من رؤيا الامة ورؤيا المولى انفذ من رؤيا المملوك ...

الباب الاول فيما عبره رسول الله ، الباب الثاني في رؤية الله تعالى ، 1. الباب الثالث في رؤية الانبياء ، الخ .

2. Les deux manuels les plus courants étaient les traductions du traité d'IBN 'ARABI (*supra*, p. 331, n° 6) et celle de *Tuḥfat al-mulūk* (*supra*, p. 354, n° 112) : cf. OSMAN-BEY, *Les Imams et les Derviches*, op. cit., 165 sqq. ; sur l'importance des songes dans la vie d'un Turc, cf. *ib.*, p. 130 sq.

'ALÎ [IBN], MUHAMMAD B. HASAN,
159. *Ta'birnâme*, Mihrişah Sultan 177.

'ALÎ, ŞAYH,
160. *Ta'birnâme*, Reşid Ef. 984,19, fol. 163^v-190^v; Çârullah Ef. 2102, 1, fol. 1-28.

BURSÂVÎ, MUH. B. AHMAD
161. *Ta'birnâme*, Reşid Ef. 1327, 177 fol. (31 chapitres).

AL-HANBALÎ AL-MU'ABBIR ABÛ TÂHIR, YAHYÂ B. 'ÂMIR (GAL S II, 1042),

162. *Ta'birnâme-i 'Amirî*, Selîm Ağa 545; comp. H.H. II, 311, qui lui attribue *al-Badr al-munîr* (comp. *supra*, n° 72) *wa-şarḥuh*.

HULÛSÎ, HÂFİZ,
163. *Mizân an-nufûs* (sur le rêve et les sciences secrètes), éd. Istanbul 1305 h. (cf. *Bayezit*, *Umûmî* 3928).

NAZÎF,
164. *Ta'birnâme* (persan), Kayseri, Raşit Ef. 580.

NISÂBÜRÎ, YAHYÂ al-ma'rûf bi-FATTÂHÎ N., m. 852/1448,
165. *Ta'bir nâmağ*, poème en persan, ap. H.H. II, 312.

NÛH EF., m. 1070/1659.
166. *Risâlat ḥaqlqat an-nawm wa-r-ru'yâ* (turc), *Bayezit*, Veliüddin Ef. 809, fol. 220^v-225^v, *nashî*, 25 × 13.

AR-RAḌAWÎ, MAHMÛD AL-HASANÎ,
167. *Kaşf al-miṭâl durr ta'bir ḥawâb*, établi selon les 28 mansions lunaires et selon les lettres de l'alphabet (*abğad*). L'auteur, peu familier avec l'astrologie, reste dans la ligne traditionnelle : Bombay, *Molla Firuz Library*, IX, 45.
168. *Tarğamat istibşâr al-mu'abbirîn* (persan), *Bayezit*, Veliüddin Ef. 2297, 312 fol., *nashî* 17/19 11., 27,2 × 18. Il s'agit d'une traduction faite vraisemblablement sur un traité arabe, lequel nous est inconnu jusqu'ici (1).

1. La page de titre manque ; sur 1^r, on lit, d'une main différente de celle du texte :

ترجمة استبصار المعبرين وصفه امام اجل ناصر الدين ابو القاسم بن يوسف
اشار الى هذا الكتاب ... ان يترجم الى الفارسية الشيخ الجليل
يوسف بن علي ... ايد عز وجل مولانا الاجل ناصر الدين :
Sur 1^r : يوسف بن علي ... ايد عز وجل مولانا الاجل ناصر الدين :
... واث الانبياء ...
à la fin.

169. *Ta'birnâme*, Hacı Mahmud Ef. 4260,2, fol. 4-22.
170. *Ta'birât-i Enâm*, ib. 4781, 5, 10 fol.
171. *Ta'bir-i ru'yâ tercümesi*, ib. 6241,1, fol. 1-5.
172. *Ta'birnâme*, ib. 6242,2, fol. 37-46.
173. *Ta'birnâme ve ihtilâcnâme*, ib. 5537,5, 24 fol.
174. *Ta'birnâme*, Bağdatlı Vehbi Ef. 941, 121 fol.
175. *Ta'birnâme*, ib. 939,37 fol.
176. *Ta'bir cavâb ḥukamâ' al-Hind*, Hamidiye 1447,17, 103 fol.
177. *Ta'birnâme risâlesi*, Reşid Ef. 593,2, fol. 2-37.
178. *Risâle-i menamiyye*, AS K. 2873,8, fol. 349-355. Opuscule à caractère théologique sur la nature du rêve.
179. *Ta'birnâme*, *Reisülküttâb* 450, fol. 8-219.
180. *Ta'birnâme*, *Nuruosmaniye* 3228,90 fol.
181. *Ta'birnâme*, ib. 4411,2, fol. 90-108.

Arrêtons ici cette énumération fastidieuse qui n'a d'autre but que de montrer la prolifération des traités de *ta'bir*. On en trouve dans tous les fonds de mss. (1). Dans l'état actuel des recherches, on ne saurait dire dans quelle mesure ces traités sont indépendants les uns des autres. Cependant, si leur nombre ne pouvait pas être considéré comme une indication valable de la richesse de la production onirocritique, il prouverait, néanmoins, si besoin était, l'immense crédit accordé à l'oniromancie par les divers peuples islamiques.

L'incubation

Avant de clore ce long chapitre sur l'oniromancie, disons un mot de l'incubation.

Il est fort possible que l'Arabie ancienne ait connu cette technique divinatoire, pratiquée par les anciens Sémites (2); mais aucun texte littéraire n'en a conservé le souvenir, à moins de considérer l'usage de

1. À titre d'ex., voici quelques réf. sommaires : *Fatîh* 5377, 3 ; 5402, 2 ; *Dilgûm-lû Baba* 275 ; 463 ; 464 ; *Bayezit*, *Umûmî* 3923 ; 3930 ; AS 1727 ; *Beşir Ef.* 450 ; *Beşir Ağa* 654, 25 ; *Hekim Oğlu* 588 ; Dresde 92 ; 142 ; 178 ; 198, 16 ; Breslau 42 ; 43 ; Cambridge, *Trinity College*, R 13. 45 (cf. fol. 44^r : directives en vers arabes pour l'obtention d'une vision du Prophète en songe : Cat. PALMER, p. 108) ; Leyde, *Cat. De Jung et De Goeje*, III, 188 ; Gotha, Cat. PETERSCH, III, 484-86 ; etc.

2. On trouvera un exposé succinct et les réf. essentielles sur l'incubation dans la Bible et dans l'ancien Orient, ap. EHRLICH, *op. cit.*, pp. 13-55 ; cf. aussi L. OPPENHEIM, *op. cit.*, index s. *Incubation dream*, p. 352 ; HALDAR, *Associations*, 81-2 ; *Sources Orientales* 2/1959, pp. 39-41 (Égypte), 80-81 (Assyro-Babylonie).

coucher à la Ka'ba, encore en vigueur à l'époque du Prophète (1), comme un indice fragmentaire d'une telle pratique.

On a voulu voir la perpétuité de cet usage antique dans l'*istiḥāra* (2). Mais ni le fait de coucher dans un temple, ni celui de formuler une intention, un désir, avant de se coucher, après avoir accompli certains rites, ne nous autorisent à parler d'incubation au sens strict ; car cette dernière requiert la réalisation conjointe de trois conditions : 1. Se coucher dans un sanctuaire, 2. Avec l'intention formelle d'avoir, en songe, une réponse à une question posée à la divinité, et 3. Après avoir accompli certains rites prescrits à cet effet (3). Bien que les trois conditions ne soient pas remplies à la fois dans l'*istiḥāra*, il est difficile de dissimuler l'analogie qu'elle présente avec l'incubation, particulièrement sous sa forme magribine, désapprouvée par l'orthodoxie (4).

Un autre usage, à caractère magique, décrit par le Ps.-MAĞRÎFÎ dans *Ġāyat al-ḥakīm* (5), rappelle également l'incubation ; il s'agit de *ḥālūmat aṭ-ṭibā' al-lāmm*, technique consistant à obtenir, en rêve, de la nature parfaite, une réponse à une question posée au moment de se coucher, après avoir purifié sa conscience, dirigé son intention, prononcé ces mots barbares : *Tamāgis, Bağḍisawād, wağdās, Nūfānāga-dīs*, et formulé son désir. Durant le sommeil, le consultant reçoit le dévoilement (*kašf*) au sujet de la question posée.

1. Cf. *supra*, pp. 358 et 262, n. 5 ; TABARĪ, I³, 1157 : كانت قریش تنام حول الكعبة ; Azraqī, 306.

2. DOUTTÉ, *Magie et religion*, 357 et 410 *sqq.*, où l'on trouvera détails et réf. sur *al-istiḥāra* ; A. FISCHER, in ZDMG 68/1914, 325 ; E. WESTERMARCK, *Ritual and Belief in Morocco*, I, Londres 1926, 56 *sqq.*, 164 *sq.* ; L. MASSIGNON, *Thèmes archétypiques...*, in *Eranos-Jahrbuch* 12, 242 ; *Annuaire du Collège de France*, 41^e année, 86.

3. Cf. L. DEUBNER, *De Incubatione*, Leipzig 1900, p. 5 : « In deorum templis ad dormiendum se prosternabat, quia certis ritibus atque caeremoniis effectis animoque bene praeparato atque prorsus in res divinas converso verisimillimum erat illum per somnium apparitum esse deum in cuius templo incubat ».

4. Cf. détails *ap.* DOUTTÉ, *loc. cit.* Comp. l'opinion d'ÆLIUS ARISTIDE pour qui le dieu envoie des songes à celui qui est couché en dehors du lieu saint (cf. nombreuses réf. *ap.* J. FISCHER, *Ad Artis Veterum onirocriticae historiam*, Diss. Ienae, 1899, 28 *sq.*).

5. Cf. traduction allem. de H. Ritter et M. Plessner, in *Studies of the Warburg Institute*, vol. 27, Londres 1962, p. 199 *sq.* ; l'absence du terme *ḥālūma* de *Ġāyat al-ḥakīm* est signalée dans la note 4 ; il appartient, par conséquent, à Ibn Ḥaldūn qui cite ce passage (I, 191/218). Figurait-il dans l'exemplaire qu'il possédait de *Ġāyat al-ḥakīm* ?

Le nom de cette technique provient vraisemblablement du récit suivant : « On raconte qu'un homme fit cela, après avoir passé plusieurs nuits dans le jeûne et la prière ; alors, se présenta à lui une personne (*ṣaḥṣ*) qui lui dit : « Je suis ta nature parfaite ; pose des questions » ! Et elle l'informa de tout ce qu'il désirait savoir. Grâce à ces noms, ajoute Ibn Ḥaldūn, il m'est arrivé de voir des visions étranges et j'ai appris des choses que je désirais connaître, me concernant moi-même ».

Et Ibn Ḥaldūn de conclure : « Cela ne veut pas dire qu'il suffit de formuler l'intention d'avoir un rêve pour qu'il se produise ; mais ces techniques d'incubation (*ḥālūmat*) prédisposent l'âme à avoir le rêve. Plus forte est la prédisposition, plus immédiate sera la réalisation de ce à quoi on est prédisposé ».

L'usage de se coucher dans les mosquées

Coucher dans un lieu saint, quelle qu'en soit la nature, par suite d'un vœu ou comme simple acte de piété, est chose encore connue aussi bien dans le Christianisme que dans l'Islam (1). L'Islam orthodoxe, redoutant vraisemblablement la résurgence d'usages païens, s'est opposé à une telle pratique (2). Toutefois, un opuscule de MUHAMMAD AŠ-ŠAWĀ'Ī AŠ-ŠAFĒNĪ AŠ-ŠĀFI'Ī AL-ḤAṬĪB, m. 1054/1644 (3), intitulé *Risālat al-aḥyār fī man mana'a n-nawm fī l-masāğid min al-aš-rār* (4), se propose de démontrer l'inanité des arguments avancés en faveur de la prohibition de l'usage de se coucher dans les mosquées, les sanctuaires et les lieux saints. « C'est, nous dit l'auteur, une épître (ayant pour but) de réfuter ceux qui croient qu'il est illicite de se coucher dans les mosquées ; j'y ai ajouté des données utiles ». Le premier chapitre traite de la manière de se coucher conformément à la loi (*an-nawm as-sunna*) avec une conclusion sur les règles de conduite relatives à cet acte ; le deuxième traite de la manière licite de se coucher (*an-nawm al-mubdāḥ*), avec une conclusion relative à ce qu'on dit avant d'aller se coucher et de s'étendre sur le lit ; le troisième traite de la

1. Pour l'Islam Magribin, cf. réf. *ap.* DOUTTÉ, *Magie et religion*, 410 *sq.* Pour le Christianisme, cf. EHRLICH, *op. cit.*, 18, n. 4, 5 et 6.

2. C'est surtout l'opinion de l'École mālikite. Cf. IBN AL-ḤAĞĠ (m. 737/1336), *Mudḥal*, éd. du Caire 1348/1929, II, 215 ; 241. Le motif avancé est le risque de pollution nocturne.

3. Cf. GAL II, 362 (où cette *risāla* n'est pas mentionnée).

4. Bursa, *Utucami* 3496, fol. 1-20^v, *nashī* s. d., 20 × 14.

manière illicite de se coucher (*an-naʿwm al-ḥarām*), avec une conclusion relative à ce qu'on dit au réveil ; le quatrième traite de la manière détestable de se coucher (*an-naʿwm al-makrūh*), avec une conclusion relative à ce qu'on dit, quand on éprouve de la peur dans le sommeil ; le cinquième traite du rêve, avec une conclusion relative au séjour des esprits (*maqarr al-arwāḥ*) ; le sixième traite de la manière de se coucher du Prophète, avec une conclusion sur la vision en songe de ce dernier.

L'ensemble de cette *risāla* concerne les données de la *sunna* sur le sommeil et les règles à suivre avant de se coucher ; il est peu question de l'usage de passer la nuit dans les mosquées. Toutefois, l'auteur indique, d'après ŠAMS AD-DĪN MUḤ. B AL-ĠAZARĪ (m. 833/1429), les lieux saints de Damas où l'invocation est exaucée, sans que l'on puisse savoir s'il voulait dire que l'on venait y passer la nuit dans cette intention. Ce sont (1) : « La Grotte du Sang (2), au mont Qāsyūnā (3), qui fut, dit-on, le refuge des Prophètes, leur oratoire et le lieu où Dieu exauçait leur prière ; la Grotte du mont an-Nayrab (4), qui fut le refuge de Jésus ; la Mosquée d'Abraham à Barza (5) ; la Mosquée [des empreintes] du Pied (6), qui est en haut de Maydān al-Ḥasā (7) ; on dit qu'il y là le tombeau de Moïse ; la Mosquée de la Porte orientale (8) ; on dit que Jésus y descendra (9) ; la Petite Mosquée, qui est derrière Ġayrūn ; [on dit que Jean, fils de Zacharie, fut tué là-bas (10)] et auprès du mur

1. Cf. fol. 16^v ; le même texte se trouve dans YĀQŪT, II, 589, l. 17 sqq. ; comp. AL-HARAWĪ (m. 611/1214), *K. az-ziġārāt*, trad. J. Sourdol-Thomine, Damas 1957, p. 24 sqq. ; comp. *supra*, p. 357, n. 1.

2. *Maġdrat ad-Damm*, où une tradition locale situe le meurtre d'Abel par Caïn (cf. YĀQŪT, IV, 13 sqq. ; HARAWĪ, *loc. cit.*, 26).

4. Oratoire du Ḥaġir (cf. YĀQŪT, IV, 855).

5. Où certains situent le lieu de naissance d'Abraham (*ib.*, I, 563 sq.). YĀQŪT a : « Les deux mosquées d'Abraham, l'une à al-Aṣ'ariyyayn, l'autre à Barza ».

6. *Masġid al-Qadam*, tandis que YĀQŪT a *Masġid al-Qadīm*, « [l'] ancienne mosquée ». Comp. HARAWĪ, *loc. cit.*, 31 : *Maṣṣad al-Qadam*, rocher dans le *miḥrāb* sur lequel on croyait voir des empreintes des pieds des prophètes.

7. YĀQŪT : عند القطيعة .

8. باب الشرق ; YĀQŪT : باب الشرق .

9. YĀQŪT : الذي قال النبي صلعم ان عيسى عم ينزل فيه ; comp. HARAWĪ, *loc. cit.*, 39 sq.

10. om. ; donnée de YĀQŪT.

sud de la Mosquée umayyade, qui fut construit, dit-on, par (le prophète) Hūd ».

Dans tout cela, le rôle essentiel de l'incubation, tel qu'il était conçu chez les Grecs, à savoir comme une thérapeutique, n'apparaît nulle part. Si l'on tient à parler d'incubation il faudra la comprendre telle qu'elle avait été conçue dans l'ancien Orient, à savoir comme une méthode de divination consistant à obtenir des directives divines relatives à la bonne conduite de la vie quotidienne ou au succès dans les affaires exceptionnelles, comme la construction d'un temple (Gudéa), le départ en guerre (Assurbanipal), une vocation divine (Samuel), etc.

En dépit de son extension et de la faveur populaire dont elle jouit, l'oniromancie resta éloignée des techniques divinatoires positives et démonstratives, par suite de son caractère imprécis et ses éléments subjectifs. Obéissant à des règles plus strictes et mieux vérifiables, les procédés physiognomoniques et les présages eurent plus de prestige et furent adoptés sur le plan public, alors que l'oniromancie demeura essentiellement un usage privé. Ce n'est que par suite de la prohibition des autres méthodes divinatoires qu'elle connut un essor prodigieux en Islam, où ses affinités avec la prophétie ont été avantageusement mises en relief.

LES PROCÉDÉS PHYSIOGNOMONIQUES

Classification

Dans la classification des sciences, *al-firāsa*, formant, avec l'oniro-mancie, l'astrologie judiciaire, la magie et la théurgie, le groupe des sciences physiques (*al-ʿilm at-ṭabīʿī*), englobe plusieurs techniques divinatoires, basées sur un don naturel d'observation et d'induction, don que l'Islam primitif et, plus tard, la mystique surbordonnent à l'inspiration divine. Ces techniques sont :

1. La *qiyāfa* arabe.
2. La *firāsa* islamique.
3. Les *naevi* ou taches de la peau.
4. La chiromancie.
5. L'omoplatoscopie ou scapulomancie.
6. La palmomancie.
7. La connaissance divinatoire du sol : recherche des pistes dans les déserts, découverte des sources et des mines.
8. La divination météorologique.

Cette classification, telle que nous la trouvons dans *Kašf az-ẓunūn* ⁽¹⁾, remonte *grosso modo* à FAHR AD-DĪN AR-RĀZĪ (m. 606/1209), dans son *K. al-firāsa* ⁽²⁾, où il établit la différence entre la physiognomonie et les sciences avoisinantes. Mais, déjà AL-ĠĀHIZ (m. 255/808) la laissait entrevoir en disant que la *qiyāfa*, ancêtre de la *firāsa*, avait pour

1. Cf. *supra*, p. 39 sq.. Nous disposons différemment les paragraphes pour donner à ce chapitre une logique interne.

2. Texte et trad. fr. ap. Y. MOURAD. *La physiognomonie arabe et le K. al-firāsa de Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī*, thèse compl. Paris 1939 (1940) cf. texte ar. p. 10 sqq. ; trad., p. 81 sqq. Sur la place de la physiognomonie dans la classification des sciences chez al-Fārābī, Ibn Sīnā et d'autres, cf. *ibid.*, 22 sqq.

objet la recherche des liens de parenté, de l'eau, des conditions atmosphériques et des propriétés du sol ⁽¹⁾.

1. La qiyâfa arabe.

Dans l'état actuel des textes, le terme *qiyâfa* ⁽²⁾ désigne particulièrement la connaissance divinatoire des liens généalogiques. Il a une portée spéciale et non générale, en ce sens qu'il s'applique à l'acte d'induire, de l'examen des membres de deux personnes, que ces dernières sont unies ou non par des liens de parenté, de naissance et d'autres rapports héréditaires ⁽³⁾. Cette technique comprend deux procédés, appelés *qiyâfat al-bašar* ⁽⁴⁾ et *qiyâfat al-ašar* ⁽⁵⁾.

1. K. *al-tarbt' wa-t-tadwlr*, éd. Pellat, 91 sq., paragr. 176: خبرني كيف صارت القيافة في النسبة وفي الماء والجو والتربة.

2. La racine *q w f*, sous laquelle les lexicographes classent ce terme (cf. T'A 6, 228), ne permet pas d'en donner une explication étymologique adéquate. Pour le bien comprendre, il faudrait le faire dériver de *qafâ* (rac. *q f w*), « suivre quelqu'un pas à pas, lui emboîter le pas », en tenant compte également du sens du substantif *qafâ*, « occiput, nuque, partie postérieure du corps humain » (cf. T'A 10, 299 sq.), sens qu'ont également *qâfa*, « saisir quelqu'un au cou » et *qawf*, « nuque » (ib. 6, 228). Cette permutation des lettres radicales est reconnue par Ibn Durayd qui dit: القاف والواو والفاء ليست أصلاً وإنما هي من باب الإبدال (citée ib.

1. 8 ab fine). À noter que ce terme n'a pas d'analogie dans les autres langues sémitiques; toutefois, il est attesté dans une inscription du Sinaï, sous la forme de *q y f w* (cf. MORITZ, *Der Sinaikult in heidnischer Zeit*, op. cit., p. 30). Par ailleurs, le plur. *qâfa* est rendu en syriaque par *yaddâ'ê*, terme équivalent plus précisément à 'ar-râf, « devin en général » (cf. BAR 'ALl, éd. Hoffmann, n° 4385, cité ap. W. R. SMITH *Kinship*, 286).

3. H.H. II, introd. p. IX; IV, 588-90. Cf. TIBRTZI, in *Hamda*, 504: يقال قافة... للقوم الذين ينظرون الى الولد فيحكمون من ابوه لانهم يتبعون الشبه في الاعضاء.

4. Plur. de *bašara'*, « épiderme », s'appliquant à l'ensemble du corps, mais plus particulièrement au visage (cf. T'A 3, 45 sq.: سمي الانسان بشرا لتجرد بشرته من الشعر والصوف والوبر).

5. Correspondant au latin *auspicia pedestria* (BOUCHÉ-LECLERCQ, I, 161, 185). DOUTTÉ, *Magie et religion*, 370, rattache la science divinatoire des empreintes des pas à la magie sympathique par contact, en renvoyant à FRAZER, *Early History of Kinship*, 79-81 (magie des traces).

Qiyâfat al-bašar désigne le procédé qui consiste dans l'examen des signes relevés sur la peau ou déduits de la forme des membres corporels, tandis que *qiyâfat al-ašar* consiste dans l'examen des empreintes des pieds et des sabots sur le sol.

Le second procédé est appelé abusivement *'iyâfat al-ašar* ⁽¹⁾. Or *'iyâfa* (rac. ' w f) est le terme technique désignant, chez les anciens Arabes, l'ornithomancie ⁽²⁾. Un seul texte ancien atteste, à notre connaissance, cet usage: il s'agit d'un 'd'if de Lihb à qui les Qurayšites présentaient leurs garçons; il les examinait et disait à leurs pères leur destinée ⁽³⁾. On dut lui dérober le jeune Mahomet; il criait: « Malheur à vous! Faites revenir à moi cet enfant que je viens de voir! Par Dieu, il aura un rôle important à jouer »!

Qiyâfat al-bašar

Vu l'importance du sang dans la conception du groupement tribal ⁽⁴⁾ et sa transmission de père en fils, vu aussi le fait que l'homme n'était pas obligé de reconnaître un enfant né d'un adultère ⁽⁵⁾, il devait être courant de recourir, en cas de doute sur la paternité d'un enfant, au *qâ'if* ou au rite de l'*istiqsâm* ⁽⁶⁾. Le cas le plus célèbre dans l'histoire arabe est celui de Ziyâd b. Abîh ⁽⁷⁾ que Mu'âwiya dut reconnaître, en 44/664, après un long procès, comme fils d'Abû Sufyân, son père, et membre légitime de la maison umayyade. Abû Sufyân fut alors défendu au nom d'une ancienne loi arabe ⁽⁸⁾.

Sur quels principes se fonde la *qiyâfat al-bašar*? AL-MAS'ÛDÎ ⁽⁹⁾ nous le dit succinctement:

1. H.H. IV, 281.

2. Cf. *infra*, p. 432.

3. IBN HİŞÂM, 115: كان عايفا فكان اذا قدم ان رجلا من لهب... مكة اتاه رجال من قريش بغلمانهم ينظر اليهم ويعتاف لهم.

4. « Car, selon Lévi, 17, 11, l'âme de la chair est dans le sang ». Cf. W. R. SMITH, *Kinship*, 35, 40.

5. Cf. *ibid.*, 286, citant BUḤĀRI, VI, 124; ŠAHRĀSTĀNĪ, *Milal*, éd. Cureton, 442; MAYDĀNĪ, ap. FREYTAG, *Ar. Prov.*, I, 171.

6. Cf. *supra*, p. 181 sqq.

7. Dont le nom se traduit par « Fils de son père », dans le sens de « Fils d'un certain père », ou bien, par euphémisme, « Fils de sa mère ».

8. Cf. W. R. SMITH, op. cit., 143, 286 sq.; 'Iqd, III, 298 sq. ṬABARĪ, II¹, 44 sqq., parle de cette légitimation, mais il n'est question ni de procès, ni de *qiyâfa*.

9. III, 333-38.

Une première opinion fonde la *qiyāfa* sur la nécessaire ressemblance du fils au père ; mais une deuxième opinion fait remarquer que tous les membres ne sont pas susceptibles de ressemblance ; une troisième constate que la ressemblance provient de l'appartenance à la race humaine ; seuls les traits diffèrent ; une quatrième opinion affirme l'existence d'affinités que la nature a créées entre les individus de chaque type, et d'un caractère distinctif de chaque espèce de la race qui ne se laisse pas confondre avec les autres. C'est en appliquant la loi du *qiyās*, « syllogisme », que l'on doit conclure à la ressemblance ou à la dissemblance. Si le *qā'if* examine la plante du pied, c'est parce qu'elle constitue l'extrémité de la forme du corps (1). « Même si l'enfant diffère de son père par son comportement et par l'ensemble de sa silhouette, la plupart du temps, il a le même pied que lui ; car, il faut que l'hérédité confère à quelque chose une vertu propre susceptible de la faire distinguer d'autres hérédités ... » (2).

Pour AR-RĀZĪ (3), « il découle des recherches médicales une ressemblance nécessaire entre les enfants et les parents. Cette ressemblance est apparente dans plusieurs faits que tout le monde connaît, mais elle peut exister dans des choses cachées que ne peuvent percevoir que les personnes jouissant d'une faculté de perception et d'une mémoire parfaites ».

Au-delà de ces considérations philosophiques et médicales, la *qiyāfa* trouve son fondement dans le sens aigu du détail que possède l'Arabe du désert, dont l'attention est retenue par toute anomalie, toute nouveauté, tout événement, si minime soit-il, qui viennent rompre la monotonie de la vie de nomade qu'il mène. Bien entendu, tout Arabe n'est pas *qā'if*, comme tout Grec n'est pas philosophe et tout Chinois

1. L'importance attribuée à la plante du pied pourrait se rattacher aux conceptions magiques considérant le corps de l'homme comme un microcosme et faisant correspondre chacun de ses membres à une partie de l'univers (cf. ĠINĀ'Ī, *supra*, p. 340, n° 48 fol. H. H. SCHAEFER, *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen...*, in ZDMG 79/1925, 205), ou à l'idée attribuée à Platon que « l'homme est une plante céleste ; car il ressemble à un arbre renversé, dont la racine (= tête) est au ciel et les branches (= les pieds) sont sur terre » (MAS'ŪDĪ, IV, 65). Et l'on connaît l'arbre à ses fruits.

2. P. 338 : فالولد لو خالف صورة أبيه في كنه أفعاله وتبائنه في سائر شكله في الأغلب يوافقه في القدم لأن النسل لا بد له من تخصيص قوة بشي يميزه من غيره وبينه ...
3. *Op. cit.*, 13.

n'est pas d'une parfaite dextérité, au dire de ĠĀHĪZ (4). Seules certaines tribus detiennent cet art et se le transmettent de père en fils. Les plus célèbres *qāfa* sont des Banū Mudliġ b. Murra b. 'Abd Manāt b. Kināna ; certains sont de la tribu yéménite des Ḥaṭ'am ; d'autres sont des Ḥuzā'a ; peu nombreux sont les *qāfa* chez les Qurayš et les Banū Asad (5). Ibn Ishāq nous conserve un récit qui ne laisse pas de surprendre, surtout si l'on tient compte de l'affirmation générale que la *qiyāfa* est une science propre aux Arabes (6). L'Abyssin Waḥšī, esclave de Ġubayr b. Muṭ'im, meurtrier de Ḥamza, oncle du Prophète, à la bataille d'Uḥud, aurait reconnu un homme qu'il n'avait vu qu'une seule fois, alors qu'il était nourrisson, grâce à ses pieds qu'il put voir en le soulevant pour le tendre à sa nourrice, assise sur son chameau (4).

Sur les Banū Mudliġ, al-Qazwīnī (5) nous dit : On leur présente un nouveau-né au milieu de vingt femmes, parmi lesquelles sa mère ne se trouve pas, ils le refusent à toutes ; ensuite, on le leur présente au milieu de vingt femmes, parmi lesquelles sa mère se trouve, ils la lui donnent.

Qiyāfat al-aṭar

Mais, si grand que fût le rôle de la *qiyāfat al-baṣar* chez les Arabes, celui de la *qiyāfat al-aṭar* prédominait. Quotidiennement, ils devaient y recourir pour retrouver un homme ou une bête égarés, les traces d'un voleur, le chemin à suivre au cours d'un voyage. De nombreux témoignages nous ont été conservés à ce sujet, révélant l'étonnante perspicacité des Arabes et l'acuité de leur esprit d'observation.

Ce sont surtout les familiers des plaines désertiques et sablonneuses qui sont les mieux prédisposés à l'exercice de cet art (6). Ils

1. *Risāla fī mandqib al-Turk*, in *Tria opuscula*, éd. v. Vloten, Leyde 1903, 47.

2. ĠĀHĪZ, *K. al-tarbi' wa-l-tadwīr*, *op. cit.*, 91 sq., paragr. 176.

3. ĠĀHĪZ, MAS'ŪDĪ, RĀZĪ, *locis citatis*.

4. IBN HIŠĀM, 564 sq. : أما والله ما رأيته منذ ناولتك أمك السعدية التي ارضعتك بذئ طوى فاني ناولتكها وهي على بعيرها اخذتك بعرضك فلمعت لي قدماك حين رفعتك اليها فوالله ما هو الا ان وقفت علي فعرفتها .

5. I, 318.

6. Cf. MAS'ŪDĪ, III, 342 : واهل المياه اكهن واهل البر الفايح اقوف .

À propos des Yéménites, il est dit dans *K. al-filāḥa an-nabaṭiyya*, II, ms. Leyde

parviennent, dit-on, à distinguer les empreintes d'un jeune homme de celles d'un vieillard, celles d'un homme de celles d'une femme, ce les d'un blanc de celles d'un noir, celles d'un étranger de celles d'un habitant du lieu ; ils savent aussi si la femme est vierge ou non. Aucun voleur ne leur échappe ; ils en suivent les traces jusqu'au bout et réussissent à mettre la main sur lui ⁽¹⁾.

Les habitants des *ġifār*, déserts de sable blanc entre l'Égypte et la Palestine ⁽²⁾, reconnaissent un homme qui aurait volé leurs dattes, après plusieurs années d'absence. Il leur suffit de le voir pour reconnaître indiscutablement en lui le voleur qu'ils cherchent. Il existe dans cette région des gens, appelés *quṣṣāṣ*, « qui suivent les traces des pas des gens » ⁽³⁾, chargés par les propriétaires des palmeraies de surveiller les passants ; ils reconnaissent sans les voir les gens qui ont traversé la région, rien qu'en examinant les empreintes de leurs pieds ⁽⁴⁾.

Extension au comportement des animaux

Cette faculté étonnante de divination ne se limitait pas aux hommes ; elle concernait également le comportement des animaux et leur manière d'être. On dit que Nu'mân Ra'ād (?) était un *qā'if* si habile qu'il discernait les traces des pattes des abeilles mâles de celles des femelles ⁽⁵⁾.

Le plus célèbre récit du genre appartient à la légende des fils de Nizâr b. Ma'add. En route pour Naġrân, où ils devaient se soumettre à l'arbitrage du roi de la ville, al-Af'â, au sujet de la succession de leur père, ils tombent sur les traces d'un chameau. Chacun d'eux en tire une conclusion.

Pour Iyâd, le chameau est borgne ; car il a brouté, sans désamperer, la partie du champ qui avait frappé sa vue, en laissant intacte l'autre partie, bien qu'elle fût abondante en herbe.

303b, *bâb dīkr aš-šaġar*, fol. 291 sqq., à propos d'aš-šabr :
 ولهم قیافة الاثر وهو دليل على فرط فطنتهم وبلغ ذكایهم وان كان للهند قیافة حسنة فان العرب قیافتهم احد لان فطنتهم لما يشاهدونه تقع مع مشاهدتهم له بلا فصل . وليس قیافة الهند هكذا بل يحكمون على ما يحكمون عليه بعد توقف فکر .

1. Qazwīnī, II, 120 ; comp. I, 318 ; Yāqūt, II, 91, l. 1 ; Ibn Hīnī, trad. Rat, II, 175-7.

2. Région d'al-'Arīṣ (Yāqūt, II, 90).

3. T'A 4, 424, *in medio*.

4. Mas'ūdī, *loc. cit.*

5. Gīnā'ī, *supra*, p. 340, n° 48, fol. 96v.

Pour Anmâr, il est sans queue ; car ses crottins étaient réunis en un tas, alors que le mouvement de sa queue, s'il en avait été pourvu, les aurait éparpillés.

Pour Rabī'a, il penche d'un côté ; car l'une de ses pattes antérieures a laissé sur le sol une empreinte profonde, tandis que l'autre l'a à peine effleuré.

Pour Muḍar, il est d'un naturel farouche et capricieux (*šarād*) ; car après avoir brouté sur un point de pâturage, il l'abandonna, en laissant intact un autre point où l'herbe était grasse et touffue, pour aller brouter là où l'herbe était plus rare.

Arrivés auprès de leur arbitre, ce dernier leur offrit une généreuse hospitalité. On leur apporta un rayon de miel ; « nous n'avons jamais goûté, disent-ils, de meilleur miel, plus pur et plus savoureux que celui-ci ». Mais Iyâd fit remarquer que « les abeilles qui l'avaient produit, l'avaient déposé dans le corps d'un animal de grande taille ». Au souper, on leur offrit des viandes rôties ; « nous n'avons pas encore mangé, disent-ils, un rôti plus délicat, d'une chair plus tendre et plus succulente ». Mais Anmâr dit : « Et pourtant cet agneau avait été nourri de lait de chienne ». Après avoir bu le vin qui leur fut présenté, ils dirent : « Nous n'avons jamais goûté d'un vin plus pur, plus agréable au goût, plus limpide et d'un bouquet plus suave ». Mais Rabī'a ajouta que « la vigne qui l'a produit, avait été plantée sur un tombeau ». Enfin, ils déclarèrent n'avoir pas connu jusqu'alors une hospitalité aussi généreuse, ni une contrée aussi prospère que celle de ce roi. Mais Muḍar signala qu'elle n'appartenait pas au père d'al-Af'â (sa mère s'étant livrée à un autre pour avoir un héritier). Vérifications faites, tout ce qu'ils avaient dit, était vrai ⁽¹⁾.

Caractère sacré de la qiyāfa

Quoique fantaisiste, ce récit démontre que les aptitudes du *qā'if* pouvaient s'exercer sur toutes les choses ; son œil perspicace et son pouvoir de déduction dépassaient le domaine de l'intelligence et supposaient même une part d'inspiration divine. Ce dernier point n'apparaît pas dans les récits relatifs à la *qiyāfa* arabe, mais il sera mis en relief dans son héritière directe, la *firāsa* islamique. Le fait que la loi islamique considéra longtemps la *qiyāfat al-bašar* comme une preuve juridique valable dans les procès relatifs à l'établissement de la pater-

1. Cf. Mas'ūdī, III, 228 sqq.

nité d'un enfant né d'une esclave (1), implique une reconnaissance du caractère transcendantal d'une telle science. Le célèbre *qāḍī*, Šurayḥ b. al-Ḥārīt, mort centenaire en 87/706, était à la fois poète, juge et *qāḍī* (2), et le grand *imām* aš-Šāfi'ī (m. 204/820), de père qurayšite et de mère asadite, qui vécut dix-sept ans dans le désert, chez les Banū Ḥudayl, aurait écrit une *Risāla fī 'ilm al-qiyāfa* (3). On raconte qu'il était une fois en compagnie de Muḥ. b. al-Ḥasan dans la Mosquée Sainte de la Mekke ; alors, un homme entra ; aš-Šāfi'ī dit : « C'est un forgeron », mais Muḥammad répliqua : « C'est un menuisier ». Il s'avéra qu'il était l'un et l'autre (4).

Une scène racontée par Yazīd b. Abī Muslim, secrétaire d'al-Ḥaḡḡāḡ, confère au *qāḍī* le rôle d'un inspiré. « Nous étions avec 'Abd al-Malik b. Marwān, lui raconta al-Ḥaḡḡāḡ, à Dūmat al-Ḡandal, dans un lieu de promenade. Il conversait avec un *qāḍī* et le questionnait, quand arrivèrent 'Alī b. 'Abdallāh b. al-'Abbās et son fils Muḥammad (futur père d'as-Saffāḥ et d'al-Manṣūr). Les voyant venir, 'Abd al-Malik bougea les lèvres, marmonna quelque chose, changea de couleur et cessa de parler. Alors, je sautai vers 'Alī pour l'éloigner, mais le calife me fit signe de le laisser. 'Alī s'approcha et salua ; 'Abd al-Malik le fit asseoir à ses côtés et se mit à toucher son vêtement ; puis, il fit signe à Muḥammad de s'asseoir. Il se mit à s'entretenir avec lui et 'Alī était d'une conversation agréable. Le déjeuner arriva ; on présenta au calife une bassine d'eau pour se laver les mains ; il le fit et dit (au serviteur) de la présenter à Abū Muḥammad. Ce dernier dit qu'il jeûnait ; puis, il se leva précipitamment (et partit) ; 'Abd al-Malik le suivit du regard jusqu'au moment où il allait disparaître ; puis, il se tourna vers le *qāḍī* et dit : « Le connais-tu ? — Non, répondit-il ; mais je sais une chose à son sujet. — Quoi, lui demanda-t-il ? — Si le garçon qui l'accompagne est son fils, il sortira de sa descendance des pharaons (*farā'ina*) qui posséderont la terre et supprimeront tous leurs

1. Cf. MOURAD, *op. cit.*, p. 135, n. 18 et 19, lequel se réfère à IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYA, *al-Ṭuruq al-ḥikamiyya*, pp. 208 et 195-213. GOLDZIEH, *Muh. Studien*, I, 185 (réf. au *Ḥadīṭ*).

2. IBN SA'D, VI, 90 ; T'A 2, 174, 1. 15 sqq.

3. Cf. Ḥ.Ḥ. I, 452 ; ms. *Süleymaniye, Mihrişah Sultan*, 185,4 (en ture) ; Mōṣul, 43, 42 (GAL S I, 305). Yâqūt, *Irşād*, éd. Margoliouth, II, 32, signale un *K. al-'iyāfa wa-l-qiyāfa* et un *K. al-firāsa*, d'un certain Aḥmad b. Muḥammad al-Kūfī.

4. Cf. AL-ĠINĀ'ī, *op. cit.*, fol. 97 ; autres récits relatifs à aš-Šāfi'ī ap. ALŪṣī, III, 266 sq., citant *Miftāḥ dār as-sa'āda* d'IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYA. On trouvera ap. MOURAD, *op. cit.*, 57-61, l'essentiel de ces traditions.

adversaires » ! Le visage de 'Abd al-Malik s'assombrit, puis, il dit : « Le moine de Jérusalem qui le vit chez moi prétend qu'il sortira de son dos treize rois ; il en décrivit les caractéristiques » (1) !

Il s'agit, certes, d'un récit qui s'inscrit dans la politique dynastique des 'Abbāsides qui cherchaient à asseoir leur pouvoir sur des signes divins, annonciateurs de leur règne. Quoique d'authenticité suspecte, il a le mérite de nous faire connaître que, dans la conception de l'Islam primitif, le *qāḍī* participait, dans une très faible mesure, il est vrai, à l'inspiration divine, à l'instar de l'interprète des songes. Le Prophète n'a pas prohibé ce procédé divinatoire ; on raconte même qu'il eut grand plaisir à entendre al-Muḡazza/iz (2) al-Aslamī, des Banū Mudliḡ, dire d'Usāma b. Zayd et son père, camouflés sous une couverture et ne laissant voir que leurs pieds : « Ces pieds sont issus les uns des autres » (3).

Quand Mahomet et Abū Bakr prirent la fuite pour Médine, les *qāḍī* des Qurayšites en suivirent les traces jusqu'à la caverne où ils s'étaient cachés. Ils ne purent aller plus loin ; car Dieu envoya de la poussière et des toiles d'araignées pour en effacer les empreintes et faire croire à ceux qui les poursuivaient que personne n'avait passé par là (4).

Parfois, le *qāḍī* n'était autre que le *kāhin* (5), dont l'une des attributions était de retrouver les bêtes égarées et les objets volés. Ta'abbāṭa Šarran, le hors-la-loi (*ṣu'lūk*), attaqua les Ḥaṭ'am ; leur *kāhin* demanda de voir les empreintes du voleur ; ils en couvrirent une avec une grande écuelle et envoyèrent chercher le devin. Quand il la vit, il leur dit : « C'est quelqu'un qu'il n'est pas permis de prendre » (6).

Tous ces faits pourraient sous-entendre qu'à une époque plus reculée la *qiyāfa* avait un caractère sacré, comme le reste des pratiques divinatoires de l'Arabie ancienne ; mais, dans l'état actuel des textes, elle

1. IBN ḤALLIKĀN, *Wafayāt*, éd. Būlāq, I, 648.

2. T'A 4, 15 *in fine*.

3. 'Iqd, III, 64 ; ALŪṣī, *Bulūḡ*, III, 262 sq.

4. MAS'ŪDī, III, 343.

5. Les lexicographes semblent faire de la physiognomonie une spécialité du *ḥa-*

zī ; cf. T'A 10, 87 *in fine* : وفي الصباح الحازي الذي ينظر في الاعضا وفي خيلان الوجه يتكهن. وقال ابن شميل الحازي اقل علما من الطارق والطارق يكاد ان يكون كاهنا والعائف العالم بالامور والعراف الذي يشم الارض فيعرف مواقع المياه ويعرف باي بلد هو. وقال الليث الحازي الكاهن...

6. *Aḡ*, 18, 217 sq.

apparaît comme une virtuosité de l'esprit humain et comme un pur produit de l'intelligence.

Émanation du milieu désertique

Selon ar-Râzî, le *qâ'if* pourrait tirer quelque secours de phénomènes célestes et terrestres. Les premiers sont la connaissance des zéniths des étoiles et celle des mansions lunaires ; les seconds, la connaissance des montagnes et celle de certaines contrées, en flairant le sol ; car la terre de chaque contrée possède une odeur propre que ne connaissent que les experts dans cet art. « Une telle science est, sans nul doute, d'une grande utilité ; sans elle, combien de caravanes et combien d'armées auraient couru vers leur perte ... » (1).

En considérant le milieu dans lequel est née et s'est développée la *qiyâfa*, les besoins auxquels elle répondait et les aptitudes particulières du nomade, aux sens éveillés par le danger, à l'imagination bouillonnante et à la mémoire prodigieuse, on peut dire avec W. R. Smith : « The function of the *câif* is not therefore so surprising as it seems at first sight » (2).

2. La firâsa islamique.

Avec l'évolution du milieu arabe et son ouverture à l'influence des grandes cultures environnantes, il était normal que la *qiyâfa*, propre au système tribal et au cadre désertique (3), subisse les transformations qui en ont fait un art strictement physiognomique.

Science étrangère

À peine nommée chez les anciens Arabes (4), la *firâsa*, en tant que technique divinatoire, apparaît comme une science étrangère (5). Le

1. *Op. cit.*, 14. L'auteur fait remarquer à la suite que ce genre de discernement (*tamyt*) se réalise parfois chez des chameaux et des chevaux.

2. *Kinship*, 287.

3. Chez les nomades du Hîğâz, la *qiyâfa* est encore pratiquée de nos jours : cf. DOUGHERTY, *Travels*, II, 625 (à partir des empreintes des pieds, les B. Fahm connaissent les plus intimes qualités de l'homme) ; ALÛSÎ, *Bulâğ*, III, 262 (B. Murra) ; WELLHAUSEN, *Reste*², 206.

4. Cf. *Ḥamâsa* d'ABÛ TAMMÂM, 264, v. 5, où *fâris* est employé dans le sens de *mutafarris*, c'est-à-dire *ḥasan al-firâsa*.

5. C'est essentiellement une science grecque qui fleurit particulièrement en Asie-Mineure, d'où elle passa aux Arabes. Sur les écrits physiognomoniques grecs et

Coran ignore le terme, mais peut-être pas la notion (1) ; le *Ḥadîṭ* les connaît tous les deux : « Gardez-vous, dit le Prophète, de la *firâsa* du croyant ; car il regarde avec la lumière de Dieu » (2). Cependant, ce *ḥadîṭ* détache la *firâsa* de son contexte physique pour l'appliquer à l'ordre moral et spirituel. Ce ne sont pas les marques de la peau, ni les signes corporels qui déterminent la connaissance intime que le vrai croyant peut avoir de l'homme qu'il regarde, mais c'est une perception intuitive guidée par une illumination divine (3), qui le fait pénétrer dans la conscience de l'autre.

Firâsa mystique

La mystique exploitera cet aspect de la *firâsa* intérieure dans la direction spirituelle des novices (4). Plusieurs écrits relatifs à la mystique traitent longuement de la question, notamment AL-QUṢAYRÎ (5). La

leurs auteurs, cf. RICHARD FÖRSTER, *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, I-II, Leipzig 1893, qui utilise, dans ses longs *Prolegomena*, tous les résultats valables des nombreuses recherches faites avant lui dans ce domaine. Il est vrai que les Assyro-Babyloniens connaissent cette méthode divinatoire (cf. les travaux de F. R. KRAUS, *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, in *MVAG* 49, 2/1935, 107 p. ; *Ein Sittenkanon in Omenform*, in *ZA* 43/1936, 77-113 ; *Babylonische Omina mit Ausdeutung der Begleiterscheinungen des Sprechens*, in *AFO* 11/1937, 219-30 ; *Texte zur babylonischen Physiognomatik*, *AFO*, Beihefte III/1939, 35 p + 65 pl.) ; mais leur physiognomonie est encore beaucoup plus « prophétique » que caractériorologique (cf. KRAUS, *Die physiognomischen Omina*, 17). Or, c'est ce dernier aspect, propre à la physiognomonie grecque, qui domine la physiognomonie arabe.

1. Cf. *Cor.* 47, 30 ; 48, 29. On cite à tort *Cor.* 15, 75 : *ان في ذلك لآيات للمتوسمين*, qui termine le récit relatif à Loth.

2. On fait dire à Ibn 'Abbâs : « Les meilleurs physiognomistes furent quatre : La fille de Šu'ayb (Yethro) qui examina (*tafarrasat*) le visage de Moïse et dit à son père de le prendre à son service, le roi qui examina (celui de) Yûnus (Jonas) qui avait renoncé à vivre parmi son peuple, al-'Azîz (= Phutiphar) qui regarda (celui de) Joseph et demanda à sa femme de bien le traiter, et, enfin, Ḥadîğa qui regarda (celui de) Mahomet et le suivit avant la révélation » (ap. ĠINÂ'Î, *op. cit.*, fol. 97).

3. *الفراصة نور يقذفه الله في القلب* (cf. ĠINÂ'Î, *op. cit.*, fol. 68v). Dans *K. al-tadbîrât* (cf. *infra*), Ibn al-'Arabî oppose *firâsa ṭabî'iyya* et *firâsa ildhiyya* (cf. MOURAD, *op. cit.*, 62).

4. Il ne nous appartient pas d'insister ici sur ce côté spirituel de la *firâsa*, pour lequel nous avons donné les réf. essentielles dans l'art. *Firâsa* de la nouvelle EI, II, 937 sq. ; car il sort du domaine de la technique divinatoire qui nous occupe.

5. Cf. *ar-Risâla¹ al-Quṣayriyya*, éd. Bôlâq 1284/1867, 137-143 ; ZAKARIYYÂ AL-

plupart des données relatives à la théorie mystique de la *firāsa* sont réunies dans un opuscule portant le nom de (MUH.) ZAYN AL-‘ĀBIDĪN AL-‘UMARĪ⁽¹⁾ AṢ-ŠĀFI‘Ī (m. 970/1562), petit-fils de Nūr ad-Dīn ‘Alī b. Ḥalīl al-Marṣafī (m. 930/1524), qui était, selon le libellé complet du titre, maître de novices⁽²⁾. IBN AL-‘ARABĪ avait déjà consacré un chapitre à cette méthode de connaissance mystique dans son *K. al-tadbīrāt al-ildhiyya fi iṣlāḥ al-mamlaka al-insāniyya*, ouvrage dans lequel l’homme est considéré comme un microcosme⁽³⁾. C’est le chapitre VIII de ce traité qui étudie la correspondance entre la forme physique et le caractère⁽⁴⁾.

Objet

Le procédé physiognomonique qui fait l’objet de cette section, part des particularités physiques du corps humain, telles la couleur, la forme et la constitution des membres, pour aboutir à la connaissance de la destinée de l’homme, par l’intermédiaire de celle de son tempérament (*al-mizāj*) ; car ce dernier, « s’il n’est pas l’âme elle-même, il est l’instrument de ses actions. Dans les deux cas, le comportement physique

ANṢARĪ, *Sharḥ ar-risāla al-Quṣayriyya*, Būlāq 1290/1873, III, 174-185. Même conception et même utilisation en mystique juive : cf. G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1950, 61.

1. Le ms. de Paris 2760 a al-‘Āmirī al-Marṣafī et GAL II, 335, S II, 463, al-Gumrī.

2. Cf. Ankara, Is. Saib Sincer, I, 4161, non fol., 15 × 11 × 1, *naṣḥt* s. d. :

كتاب البهجة الانسية في الفراسة الانسانية والبهجة الرضية في الفراسة الايمانية والحكمة للامام الفاضل والاستاذ الكامل مربي المريدين وعمدة الفقهاء والمدرسين العارف بالله تعالى زين العابدين العمري الشافعي سبط العارف الجليل علي بن خليل نفع الله بها وبواهبها يا رب سبط الاخرة امين امين . Autres mss. : *Ṣehid Ali P.* 1340 (*mağmū‘a* de 232 fol. dont la plupart des traités sont d’Ibn al-‘Arabī), fol. 224-232, sous le titre d’*Hamidiye* 189, fol. 148^v-156^r, *naṣḥt* de 1041 (?), 27 × 14 ; Paris 2760 ; Le Caire VI, 118 (GAL).

3. Cf. MOURAD, *op. cit.*, 61-3. Sur ce traité, éd. par NYBERG, in *Kleinere Schriften des Ibn ‘Arabī*, Leyde 1919, et partiellement traduit par ASÍN PALACIOS, dans *El Isl. Crist.*, pp. 352-70, cf. O. YAHIA, *Histoire et Classification de l’œuvre d’Ibn ‘Arabī*, *op. cit.*, II, 476, n° 716.

4. Il figure seul, comme extrait, dans *Univ. Kütüph.* A 1545, fol. 42^r-45^r, 19,5 × 12 ; O. YAHIA, *op. cit.*, II, 423, n° 577.

et la conduite morale sont nécessairement liés au tempérament »⁽¹⁾. C’est, par conséquent, une technique analogue au diagnostic médical. D’ailleurs, son développement et son perfectionnement en Islam vont de pair avec la diffusion des sciences médicales.

Physiognomonie d’Aristote

Encore une fois, c’est Aristote qui est placé à l’origine de la *firāsa* islamique : Ḥunayn b. Iṣḥāq traduisit un traité de physiognomonie attribué à Aristote⁽²⁾ que résuma Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī et auquel il ajouta d’importantes additions⁽³⁾. Le manuscrit d’Istanbul qui conserve cette traduction⁽⁴⁾, contient, dans une première partie (fol. 1-12), des considérations d’Aristote et de son traducteur sur la *firāsa* en général⁽⁵⁾, et, dans une seconde partie (fol. 12 *sqq.*), une confrontation des

1. Rāzī, *op. cit.*, 4.

2. Ce *K. al-firāsa*, reconnu comme faux déjà par IBN AN-NADīm, *Fih.*, 314, est représenté en grec par de nombreux mss. dont les plus anciens ne remontent pas au delà du xiv^e siècle (cf. FÖRSTER, *op. cit.*, p. xxxv *sqq.*) ; il fut éd. plusieurs fois, sous le titre d’*Ἀριστοτέλους Φυσιognωμονικά*, à partir de 1482 (*ib.* p. lx *sq.*), et traduit en latin par Bartholémée de Messine pour Manfred, roi de Sicile (1258-1266). On en trouvera le texte grec et la version latine ap. FÖRSTER, I, 1-91. Pour les passages physiognomoniques des écrits authentiques d’Aristote, cf. *ib.*, II, 256-271.

3. Cf. ‘ABDARRAHMĀN BADAWĪ, *Maḥṭūṭat Aristū ‘inda l-‘Arab*, *op. cit.*, 32 ; H.H. IV, 388 *sq.* Le titre du ms. *Univ. Kütüph.* A 4507 (68 fol., 15,5 10,5, beau *naṣḥt* assez ancien) est ainsi libellé : رسالة مشتملة على مقامة (!) قليلة , et d’une main différente : خلاصة من كتاب ارسطاطاليس . Cette mention ne figure pas sur le ms. *Bayezit*, *Veliüddin Ef.* 3189, fol. 126^v-132^r, beau *naṣḥt*, assez ancien, 18,2 × 12. Comp. le jugement sommaire de MOURAD, *op. cit.*, 47. Sur l’importance et le contenu de ce traité, cf. *ib.* 69-75.

4. *Saray, Ah.* III, 3207, 1, fol. 1^r-32^v, beau *naṣḥt* de 680 h. (cf. fin des traités de Polémon qui suivent), 20 × 14 : كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف في الفراسة : ترجمة حنين بن اسحق المتطبب .

5. Exemple : قال ارسطاطاليس ان مما يستدل به دلالة شافية على ان الافكار والعقول تابعة لحالات الابدان وليست مفردة بانفسها عن حركات البدن ما نرى من تغيير الاحوال في السكر وفي الامراض قال حنين اما ان تكون قوى النفس تابعة . (comp. ap. FÖRSTER, I, 4) . لمزاج البدن فقد بين ذلك جالينوس في مقالة افردا لبيان ذلك فيها ...

opinions d'Aristote et de Galien à son sujet. Dans cette confrontation, il est question des signes du courage, de la lâcheté, du bon caractère, de l'insensibilité, de l'insolence, de la douceur, de la force, etc. Ensuite, il est parlé des propriétés du mâle et de la femelle et de celles des animaux, applicables, par analogie, aux hommes. Un dernier chapitre est consacré aux signes divinatoires que fournit l'examen des cadavres.

Une *mağmû'a* du même fonds contient une *Risâla fî 'ilm al-firâsa*, extraite de l'œuvre d'Aristote (1). De caractère moins médical que le premier, cet opuscule s'inscrit dans le courant de philosophie politique du traité pseudo-aristotélicien, intitulé *K. as-siyâsa fî tadbîr ar-riyâsa wa-l-firâsa*, plus connu sous le titre de *Sirr al-asrâr* (2), dont la dixième *maqâla*, consacrée aux sciences théurgiques, fut retravaillée par Fahr ad-Dîn ar-Râzî, dans son *K. as-sirr al-maktûm* (3); ce qui permet de penser que les neuf autres *maqâlas* ont pu déterminer la conception de Râzî sur la *firâsa politique* (4).

1. Saray, Ah. III, 3430, fol. 114^v-118^v, *nashî* de 679 h., 20 × 15 : هذا ما نقل عن ارسطاطاليس في علم الفراسة. قال للاسكندر...

2. Ce titre, contenant le mot *firâsa*, appartient au ms. AS 2890, 1, fol. 1^r-107^v, beau *nashî*, daté de 724 h.

3. Le reste du titre diffère d'un ms. à l'autre (AS 2796 : في علم الفلك والنجوم ; في علم الطلاسم والسحر والنيروجات والنجوم : Nuruosmaniye 2792 ; Univ. Kütüph. A 4734 : Bayezit, Umûmî 1280 : في علم الطلاسم والنجوم ; etc. ; mais aucun des mss. que nous avons vus n'a : في مخاطبة : tel que le donne GAL S I, 923 sq., en attribuant l'ouvrage (ib. 735) à FAHR AD-DÎN AL-HIRÂLÎ, m. 637/1239, fondé uniquement sur H.H. III, 5961

4. Ce chapitre, extrait de *Sirr al-asrâr* (*Secretum secretorum*), attribué à Aristote, fut traduit en latin par Philippe de Tripoli, vers la fin du XII^e siècle, et utilisé par MICHAEL SCOT, dans son *Liber physionomie... cum multis secretis mulierum*, écrit pour l'empereur Frédéric II, par ALBERT LE GRAND (cf. ED. TAUBE, *Tractandorum*, cité *infra*, p. 17 sqq.), dans *De animalibus*, et par ROGER BACON, dans *Opus Maius*, dédié en 1267 au Pape Clément IV (cf. FÖRSTER, I, p. CLXXIX). La version latine fut éditée, pour la première fois, par ED. TAUBE, in *Tractandorum scriptorum graecorum physiognomicorum preparatio*, Diss. inauguralis philologica, Vratislaviae 1862, pp. 29-33 ; revu et amélioré, il fut réédité par TAUBE, in *Programm des königlichen Gymnasium zu Gleiwitz*, Gleiwitz 1866, 2^e article, pp. 5-10. FÖRSTER, II, 181-222, en donne une triple version : 1. Celle de M. Steinschneider, faite sur le ms. ar. de Gotha, 2. Celle de Philippe de Tripoli (faite sur d'autres mss. que celui de Paris 6298, suivi par Taube), 3. Celle de Steinschneider, faite sur une recension secondaire, représentée par Berlin 943, du Fonds de Sprenger, et par

Morphoscopie médicale et physiognomonie caractériologique, voilà les deux grands chapitres de la *firâsa* islamique.

Parmi les sources du premier, on trouve les noms d'Hippocrate (1), Galien (2), Abû Bakr ar-Râzî (3) et Ibn Sînâ, auquel on attribue une

un ms. hébreu en possession du traducteur. Cf. texte ar. éd. par 'ABDARRAHMAN BADAWI, in *Book on Politics*, in *Fontes Graecae doctrinarum politicarum Islamicorum*, Le Caire 1954 ; trad. angl. par A. S. FULTON, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, éd. R. Steele, fasc. V, Oxford 1920 ; résumé ap. MOURAD, *op. cit.*, 47 sqq.

1. Cf., en particulier, AS 3632 (coll. de 11 écrits hippocratiques), 2 : مقدمة المعرفة (*Prognostica*) ; Hamidiye 189, fol. 157^v-158^r, *nashî* des environs de 1041 h., 27 × 14 : فراسة العلامات الدالة على موت الانسان العليل نقلت من كتاب ابقراط ; comp. Univ. Kütüph. A 6177, fol. 48^r-52^r, *nashî* 664 h. : في البثور : Köprülü 1601, fol. 245^v et 248^r ; بقرات في الموت السريع (sur les textes hippocratiques grecs, cf. FÖRSTER, II, 241-249). Comp. Muratmolla 1256, 4, fol. 298^v-305^v, grand *nashî* s. d. : علامات المريض في جميع ما ياتي في اوقات مرضه , anonyme supputant les chances de guérison du malade d'après plusieurs signes. Début : اذا مرض الانسان اول يوم من الشهر فمرضه ; Reislül-küttab Mustafa Ef. 1164, 6, fol. 112^v-116^v, *nashî* de 850 h. (date de la *mağmû'a*), 27 × 17 : الفراسة على اعضا الانسان عن الحكمة.

2. Les données physiognomoniques qui lui sont attribuées, proviennent de l'ensemble de son œuvre, notamment : الاسطقسات والمزاج وسؤ المزاج والقوى , traduits par Hunayn b. Ishâq (AS 3674, 106 fol., 23 × 16, *nashî* médiocre assez ancien ; comp. Univ. Kütüph. A 6158 : 30 *maqâlas* de Gallien, 301 fol., *nashî* s. d. 21 × 14) ; كتاب العلل , même traducteur (AS 3591, 148 fol. *nashî* s. d., 23 × 15) ; كتاب المراض , trad. de Hubayş, revue par Hunayn (AS 3589, 134 fol., *nashî* s. d., 21 × 13 ; comp. Univ. Kütüph. A 3869, 234 fol., *nashî* de 1127 h., 20 × 15) ; تفسير جالينوس لكتاب فولوبوس في تدبير الاصحاء (AS 3583, 151 fol., *nashî* antérieur à 574 h., 23 × 17 ; Univ. Kütüph. A 6177, fol. 1-30^v, *nashî* de 664 h., 17,5 × 14) ; مقالة جالينوس في اختلاف الاعضا المتشابهة الاجزاء ; trad. de Hunayn (Univ. Kütüph. loc. cit. fol. 31^r-47^v) ; كتاب اسرار النساء ;

Risāla fī 'ilm al-firāsa (1); parmi celles du second, la première place revient à Polémon, sophiste de Smyrne, rhéteur et historien, contemporain de Trajan et d'Adrien, mort vers 144, qui est unanimement considéré comme le plus grand physiognomoniste (2).

Polémon

POLÉMON écrivit un traité intitulé *Περὶ φυσιογνωμονίας* ou *Φυσιогνωμονία* dont il ne subsiste en grec qu'une citation (3). Cette œuvre

trad. de Hünayn (AS 4838, fol. 57^v-74^v, *mağmā'a* de 638 h., *nashī*, 16 × 12; *Bağdattī Vehbi* 1409, fol. 19^r-26^r); *كتاب اسرار الرجال*, même traducteur (AS loc. cit. fol. 76^v-105^v; *Bağdattī Vehbi*, loc. cit. fol. 26^v-32^v); etc. Comp. textes grecs ap. FÖRSTER, II, 283-299.

3. Cf. le ch. V (1) de *K. al-ṭibb al-Manṣūrī*, traitant des maladies de la peau d'après Gallien; ce ch. se trouve dans une collection de traités physiognomoniques à Bursa, *Hüsayn Çelebi* 882, fol. 68^r-74^r; il est utilisé dans le premier ch. d'un traité anonyme de *firāsa*, in *Köprülü* 1620, fol. 23-78, *nashī* s. d., 17,5 × 13, intitulé: *كتاب جليل في الفراسة وفيه ما يستدل على الرجل واحواله وافعاله*, et dans *K. ad-dalā'il* d'AL-HASAN B. AL-BAHLŪL, ms.: *Millet, Hekim Oğlu* 572, 1, n° 43; comp. *ib.* n° 44, 45 et 46; il fut édité à Alep en 1929. On trouvera ap. FÖRSTER, II, 163-179, la partie physiognomonique du *Manṣūrī*, extraite de la version latine de Gérard de Crémone; résumé ap. MOURAD, *op. cit.*, 53 sqq.

1. Cf. *Esat Ef.* 3774, 7, fol. 89^v-96^v, 19 × 10, en 13 chapitres: le nom d'Ibn Sīnā ne figure pas dans le texte, mais écrit au crayon sur la page de titre. *Ta'illq*, d'une autre main que la *Risāla fī t-ta'bīr* qui précède et qui lui est attribuée (datée de 973 h.). — Un traité physiognomonique latin est attribué à Ibn Sīnā (cf. FÖRSTER, I, p. CLXXVIII).

2. *وفايمون كان قد تفرد بعلم الفراسة*. (Bursa, *Hüsayn Çelebi* 882, fol. 54^r). Sur sa vie, cf. FÖRSTER, I, p. LXXV sqq.; *id.*, *De Polemonis physiognomonicis*, Kiel 1886; Hugo JÜTTNER, *De Polemonis rhetoris vita operibus arte*, Breslauer Philosoph. Abhandl., VIII, 1/1898, 20-37; Anton v. PREMERSTEIN, *Das Attentat der Konsulare auf Hadrien im Jahre 118 n. Chr.*, Klio, Beiträge z. allen Geschichte, 8. Beihefte, Leipzig 1908, p. 46 sqq.; Willy STEGMANN, in PAULY-WISSOWA, RE XXI, 2/1952, col. 1345 sqq.

3. Dans une compilation faite par un anonyme chrétien (cf. FÖRSTER, I, p. LXXVI). En plus de la version arabe, le traité de Polémon est connu par un anonyme latin faisant la synthèse des écrits du médecin Loxus, du Ps.-ARISTOTE et de POLÉMON (FÖRSTER, II, 1-145) et surtout par une paraphrase grecque, faite par ADAMANTIUS, un médecin juif d'Alexandrie qui vivait dans la première moitié du v^e siècle (cf. FÖRSTER, I, p. C sqq. et 297-426).

fut traduite en arabe avant le milieu du III^e/IX^e siècle, puisqu'elle fut utilisée par al-Ġāhiz dans *K. al-Ḥayawān* (1). Nous en ignorons le traducteur, dont le nom n'est mentionné sur aucune des copies que nous avons vues (2).

La physiognomonie de Polémon se fonde sur la confrontation des figures humaines avec les figures animales et sur l'utilisation analogique des faits instinctifs des secondes pour la description des premières (3). D'après leur physionomie, les hommes sont classés en diverses formes (*aṣkāl*), correspondant à des animaux, dont les qualités et les défauts servent à les caractériser. C'est ainsi que l'homme qui appartient à la forme du lion, est « audacieux, fort, clément, coléreux, vif, ambitieux, généreux, patient »; celui qui appartient à celle du léopard, est « vantard, rancunier, trompeur, très réservé, sanguinaire »; celui qui appartient à celle de l'ours, est « fort, vorace, sans ambition, malveillant et traître », etc. (4).

1. Cf. III, 46, 83, 87 sq. Cf. aussi *Fih.* 314: *كتاب الفراسة لقليمون* et *كتاب فراسة الحمام*. C'est à propos des pigeons qu'al-Ġāhiz cite Polémon et ce qu'il lui attribue ne se trouve pas dans le ms. de Leyde (cf. ap. FÖRSTER, I, 187).

2. Cf. *Saray, Ah. III*, 3207, 2, fol. 33^r-75^r *كتاب افيلامون في الفراسة*, beau *nashī* de 680 h., 20 × 14; *ib.* 3245, 66 fol., beau *nashī* s. d., 24 × 17; Manisa 1556, non fol., beau *nashī* s. d., 19 × 14. — Le ms. de Leyde 1206 (*cat. De Jung et De Goerje*, III, 165) fut éd. et trad. en latin par G. Hoffmann, ap. FÖRSTER, I, 95-294; comp. *ib.* II, 149-160; MOURAD, *op. cit.*, 44 sqq. en donne un résumé. *K. al-firāsa li-Fillmān al-Ḥakīm*, éd., à Alep, en 1929, à la suite de la partie physiognomonique de *K. al-ṭibb al-Manṣūrī*, diffère de la recension de Leyde et s'identifie au ms. de Gotha, trad. en latin par G. Hoffmann (cf. FÖRSTER, II, 147-160).

3. Cf. l'incipit du ms. de Manisa: *هذا كتاب لقليمون الذي وضعه في الفراسة وكان قد نظر في اشياء ألحق بعضها ببعض في الشكل...*

4. *Saray, Ah. III*, 3245, fol. 16^r; comp. Bursa, *Hüsayn Çelebi* 882, fol. 62^r-62^v et 67^v-68^r. Comp. le ch. IV de *K. as-siyāsa fī 'ilm al-firāsa* d'ABŪ ṬĀLIB AL-ANṢĀRĪ (*Saray, Ah. III*, 3589, fol. 5 sqq.): *في بيان اخلاق الحيوان ماخوذ من صورها واشكالها وافيالها واخلاقها يتخذ ذلك مقياسا يكون العلم به عوناً على معرفة ما يشابهه من احوال الناس (وهو من اقوال ارسطو واقليمون وايلووس)*.

Polémon consacre une partie de son ouvrage aux femmes. Il tire de leur aspect physique des conclusions sur leur comportement moral. Il les classe en « grande, petite, moyenne, charnue, vieillie, amaigrie, aux larges épaules, mince, à la chair ferme », etc. (1). Les manuscrits de son œuvre présentent des divergences importantes; seule une étude comparative approfondie permettrait d'en retrouver la structure primitive.

Šams ad-Dîn al-Anšârî

La *firâsa* politique du Ps.-Aristote, la *firâsa* caractériologique de Polémon et la *firâsa* médicale d'Hippocrate et de Galien se trouvent réunies dans une excellente synthèse, faite en 723/1323, à 'Akkâ, par ŠAMS AD-DÎN ABÛ 'ABDALLÂH MUHAMMAD B. IBR. ABÎ TÂLIB AL-ANŠÂRÎ AŞ-ŞÛFÎ AD-DIMAŞQÎ (m. 727/1327), généralement connue sous le titre de *K. as-siyâsa fî 'ilm al-firâsa* (2). Le ms. de Bursa copié sur l'original, contient, à la suite du traité, un chapitre sur ce que pensent les physiognomistes [Aristote, Polémon, Abû Bakr ar-Râzî, Fahr ad-

1. Ib. 3207, fol. 78^v; cf. aussi Bursa, *Hüsayn Çelebi* 882, fol. 67^r-67^v; comp. ib. 64^r-64^v.

2. Dans la *mağmû'a* d'écrits physiognomoniques de Bursa, *Hüsayn Çelebi* 882 (89 fol., *nashî* s. d., 18 × 13), en tête de laquelle il figure (fol. 1-53^v), ce traité est intitulé : كتاب الفراسة; de même à *Köprülü* 1601 (*nashî* de deux mains, s. d., 21,5 × 16,5), fol. 198^v-248^r, où on lit simplement : فراسة. Mais, dans le même ms. de Bursa, fol. 54^r, un disciple de l'auteur lui donne le titre de : السياسة في علم الفراسة. Cf. encore Saray, *Ah. III*, 3589 (38 fol., 20 × 13); *Esat Ef.* 1847 (58 fol., *nashî* s. d., 18,5 × 13,5); *Çorum* 3095 (43 fol., *nashî* s. d., 20,5 × 13,5 × 5); في علم الفراسة لاجل السياسة; Saray, *Hazine* 556 (67 fol., beau *nashî* s. d., 20 × 13); كتاب اساس الرياسة في علم الفراسة; AS 3728 (33 fol., *nashî* s. d., 16 × 11); أكمال السياسة في علم الفراسة; Manisa 2918, 1: معاهد حجة من علم الفراسة لاجل السياسة. Ouvrage éd. au Caire, al-Maṭba'a al-Waṭaniyya, en 1299 h., pour la première fois. *h. h.* III, 610, mentionne, de cette même époque, un traité intitulé : سلم الحداثة في علم الفراسة; de TÂĞ AD-DÎN 'ALÎ B. AḤMAD, connu sous le nom d'IBN AD-DURAYHIM AL-MAW-ŞILÎ (m. 762/1361), que nous n'avons pas rencontré. Sur les rapports entre le traité d'Anšârî et ceux du Ps.-Aristote et de Polémon, cf. FÖRSTER, I, p. xxvi sqq. et LXXXIV sqq.

Dîn ar-Râzî, Ilâwûs (1), aš-Šâfi'î, Ibn 'Arabî] du bon œil (2); c'est un extrait, fait par un disciple anonyme de notre auteur, de *K. as-siyâsa fî 'ilm al-firâsa*, qu'il « écrivit à Şafad et que j'ai copié, nous dit-il, de l'autographe; il me le tendit en m'accordant la licence de le rapporter de lui, au mois de Şafar, en l'an 724, à Şafad » (3). On lui attribue, enfin, un commentaire sur les signes annonçant la mort d'après Hippocrate (4).

Rôle dans le commerce des esclaves

La *firâsa* islamique connut une application particulière dont l'importance était considérable au Moyen Âge: elle jouait un grand rôle dans le commerce des esclaves. L'Égyptien MUHAMMAD B. IBR. B. SA'ÎD AL-ANŠÂRÎ, connu sous le nom d'IBN AL-AKFÂNÎ (m. 749/1348), écrivit, sur ce sujet, un traité intitulé *an-Nazar wa-l-tahqiq fî taqlîb ar-raḡiq* (5), qui fut retravaillé, en 883/1478, par un autre Égyptien, ABÛ T-TANÂ' MUZAFFAR AD-DÎN MAHMÛD B. AḤMAD AL-'AYN-TÂBÎ AL-AMŞÂTÎ (m. 902/1496), sous le titre de: *al-Qawl as-sadîd fî ḥtiyâr al-imâ' wa-l-'abid* (6).

L'opuscule comprend une introduction contenant des « recommandations utiles », un premier chapitre traitant des « espèces d'hommes et des qualités, défauts et mœurs propres à chaque espèce d'hommes

1. Selon toute vraisemblance, ce nom serait issu de la confusion entre ANTONIOS POLÉMON, notre physiognomoniste, et POLÉMON LE PÉRIÉGÈTE (II^e siècle av. J. C.), voyageur et géographe grec, auteur de *Périégèse d'Ilion*, appelé par SUIDAS (s. v.): Πολέμων Εὐηρέτων Ἰλιεύς. Ainsi, Polémon serait mentionné ici sous deux noms différents! Cf. cependant la tentative d'explication de MOURAD, *op. cit.*, 31-3 (Aeliûs Prometheus, Apuleius, Hippocrate).

2. fol. 54^r-61^r. فيما يزعمه ارباب الفراسة في العين الحمودة.

3. Comp. le colophon du traité lui-même: هذا ما وجد من خط معلقه وجامعه ومؤلفه ومصنفه محمد بن ابي طالب الانصاري الدمشقي. بجامع ثغر عكا سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة.

4. Ms. Paris 2562, 20. *K. al-firâsa* d'IBN AL-HAWWÂM fut éd. par H. 'A. Maḥ-fûz, Téhéran 1954, 16 p. + 1 pl.; nous n'avons pas pu le voir.

5. Cf. GAL S II, 169. Dans son encyclopédie des sciences, *Irşâd al-qâşid ilâ asnd l-mağâşid*, éd. par A. Sprenger, *Bibl. Indica*, 21/1849, et au Caire en 1900, un ch. est consacré à la physiognomonie, cf. E. Wiedmann, *Beitr. LIII*, in *Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen* 48/1916.

6. Cf. AS 3361, 67 fol., *nashî* de 895 h., 21 × 16. Autres réf. in GAL II, 82, S II, 169; cf. MOURAD, *op. cit.*, 55 sqq.

libres, d'esclaves femelles et d'esclaves mâles», un deuxième chapitre traitant des régions célèbres, des terres habitées, des tempéraments de leurs habitants, de leurs activités, de leurs spécialités», etc. (1), un troisième chapitre traitant des membres du corps et des signes physiognomiques «qui leur sont propres», et une conclusion sur «la manière de faire la traite des esclaves et les vices que voilent les marchands d'esclaves» (2).

Physiognomonie chevaline

Ce genre de *firdsa* est également utilisé dans le commerce des chevaux. Ar-Râzî parle des «épîs (*dawd'ir*) sur les corps des chevaux, auxquels les Arabes donnent des noms particuliers et dont ils tirent de bons et de mauvais présages» (3). De même, Ibn al-Bahlûl réunit, dans un chapitre, un certain nombre de données sur «les épîs des chevaux, sur d'autres (signes) et sur quelques-unes de leurs maladies» (4).

Enfin, selon al-Ġâhîz (5), «les physiognomonistes examinent ce que rongent les souris, comme ils examinent les *naevi*, les omoplates ... et les lignes de la main. On prétend qu'Abû Ġa'far al-Manşûr descendit dans un village où les souris rongèrent un tapis (*misâ*) sur lequel il s'asseyait; il l'envoya pour être repris. Le repriseur dit à ses envoyés: «Il y a ici une famille dont les membres se connaissent dans les trous rongés par les souris et (savent) le bien ou le mal que rencontrera le

1. Ce genre de considérations peut avoir sa source dans *K. al-ahwiya wa-l-bul-dân* (comp. *De aere aquis locis*) d'Hippocrate, traduit par Hunayn b. Ishâq; cf. AS 3572, fol. 1-31, beau *ta'liq* s. d., 17,2 x 10. Un *K. al-buldân* est attribué à AL-ĠÂHÎZ; cf. PELLAT, *Inventaire de l'œuvre ġâhîziennne*, in *Arabica* 3/1956, p. 154, 35.

2. Comp., sur ce sujet, le ch. d'IBN AL-BAHLÛL, dans *K. ad-dalâ'il* (*Millel, Hekim Oġlu* 572, n° 46), intitulé: *في شرح المالك وعلامات صحة ابدانهم*; Cambridge, *University* 1388, fol. 117^r sqq.; TABARÎ, I², 1025-26 et *Ağ.* 2, 29-30, où est donnée la *şifa* ou norme de la beauté féminine suivie dans l'achat d'esclave.

3. Éd. Mourad, p. 10; comp. AḤ. B. MUḤAMMAD, connu sous le nom d'IBN QUTAY-RA, ... *كتاب الخيل وصفاتها والوانها ... وعلاجاتها* (AS 3705, 203 fol., *nashî* *muṭallaf*, assez ancien, 32,5 x 22); IBN HUDAYL AL-ANDALUSÎ, *Hulyat al-fursân*, éd. et trad. Mercier, Paris 1922-24; cf. p. 22 sqq. (texte) et pp. 87, n. 3; 94 sqq.; 123 sq. (trad.) et *passim*; L. CASARTELLI, *Sâlûlar: la pierre de touche du cheval*, trad. du persan, in *Le Muséon* 9/1890, 96-105, 185-192; 402-411.

4. *K. ad-dalâ'il op. cit.*, n° 48.

5. *Hayawân*, V, 93.

propriétaire de la chose rongée; il ne tient qu'à vous de le leur montrer avant de le faire réparer. Alors, al-Manşûr l'envoya au plus vieux d'entre eux; quand son regard tomba sur l'endroit rongé, il se leva précipitamment et demanda: «Qui est le propriétaire de ce tapis? — C'est moi, répondit al-Manşûr. — Que le salut de Dieu, sa miséricorde et ses bénédictions soient sur toi, ô Commandeur des Croyants! Par Dieu, tu seras calife ou bien je serai un ignorant ou un menteur»!

Ce récit n'aurait pas retenu notre attention, si l'existence d'une telle mancie ne nous était connue par ailleurs. En effet, Mélampus, le légendaire devin grec qui comprenait le langage des animaux (1), aurait écrit un traité intitulé *Περὶ μυνων* (2).

Comme vont le démontrer les parties suivantes de ce chapitre, les procédés physiognomoniques s'exercent dans un vaste domaine de la connaissance humaine. C'est en quelque sorte une lecture attentive dans le livre de la nature qui ne saurait rien receler, quelles que soient les tentatives de l'homme de garder secrets les signes qui risquent de trahir son comportement (3). Certains de ces signes échappent même à l'homme qui les présentent: C'est ainsi que l'œil de l'homme est le miroir de sa pensée, le front haut dénote la bêtise, le front large la pauvreté d'esprit, le petit front, la grâce des mouvements; les sourcils tombant sur les yeux indiquent l'envie, les yeux de grandeur moyenne, l'intelligence, le bon caractère, des sentiments nobles et généreux; les yeux qui demeurent longtemps fixés dans leurs orbites, indiquent la sottise, ceux qui regardent de travers une nature volage et inconstante; les oreilles velues indiquent une bonne ouïe, les oreilles grandes et droites, la bêtise et le radotage, et ainsi de suite (4). Notons, enfin,

1. Cf. PAULY-WISSOWA, RE XV, 1, p. 392, col. 2 sqq. (devin légendaire), p. 395, col. 1 (langage des oiseaux). Toutefois, l'auteur de ce traité semble différent de cette figure légendaire (cf. *ib.* p. 399, 6).

2. Cf. ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE, *Oneirocritica*, éd. Hercher, III, 29 (*in apparatu*); trad. arabe, p. 392. Serait-ce un ch. de son traité intitulé *Περὶ τεράτων καὶ σημείων*, comme le laisse supposer le *καὶ* de la recension V, ou bien tout le traité serait-il consacré aux présages par les souris, comme le laisse supposer la var. *ἐν τῷ* de la recension L?

3. Comp. PS.-ĠÂHÎZ, *Irâfa*, 17 sqq.

4. Cf. IBŞÎHÎ, trad. Rat, II, 188-9; NUWAYRÎ, *Nihâya*, III, 144 sq. On trouvera d'autres signes tirés du corps, de la tête et des cheveux ap. PS.-ĠÂHÎZ, *Irâfa*, 14-

17; sur la conduite et le caractère, cf. *ib.*, 12-14: *من كلام جوير الهندي . في الفراسة وعلامات في الرجال والنساء وما اشبه ذلك*.

que la *firása* a été utilisée, comme le rêve, d'une manière fictive, pour présenter stylistiquement et par allusions des éloges ou des reproches ⁽¹⁾.

Jusqu'aux temps modernes, la *firása* continua à susciter l'intérêt du public, à telle enseigne que le fondateur de la revue *al-Hilâl*, Ġur-ġi Zaydân, l'un des artisans de la renaissance des lettres arabes, s'est donné pour tâche de présenter à ses lecteurs une synthèse de la physiognomonie moderne ⁽²⁾.

3. Les naevi ou taches de la peau.

Deux termes, souvent confondus, désignent les signes qui sont la matière de ce procédé physiognomonique : *al-hâl*, plur. *hîlân*, qui devait s'appliquer particulièrement aux grains de beauté ⁽³⁾ et être de bon augure ⁽⁴⁾, et *aš-šama*, plur. *šamât*, qui semble avoir désigné, à l'origine, les taches de couleur sur le corps d'un cheval, surtout là où elles le déprécient ⁽⁵⁾, puis, il s'appliqua à toute tache de couleur différente de

1. On en trouvera un bel exemple ap. TABARĪ, III², 1088 sqq., où un Bédouin de Syrie, se disant être رجل حسن الفراسة في الناس جيد المعرفة بهم, décrit en vers, sans les avoir préalablement connus, l'émir 'Abdallāh b. Tāhir et ses compagnons, en faisant ressortir leurs qualités et leurs défauts.

2. *K. 'ilm al-firása al-ḥadīf...*, Le Caire, Impr. al-Hilāl, 1901, 160 p.

3. T'A à, 313 : شامة سوداء في البدن وقيل نكتة سوداء فيه وفي التهذيب : بثرة في الوجه تضرب الى السواد ; comp. Cl. HUART, *Ants ol-ochchāq. Traité des termes figurés relatifs à la description de la beauté*, trad. du persan et annoté, Paris 1875 (*Bibl. de l'École des Hautes Études*, IV^e Section, vol. 25), pp. 49-54. Sur les *naevi* (*hîlāne*) chez les Persans, cf. Ps.-ĠĀḤIẒ, 'irāfa, 7.

4. T'A 7, 311 in fine : والخال ما توسمت من خير. La richesse de significations de la racine *ḥ w y l* donna lieu à deux poèmes, où toutes les nuances en sont utilisées : l'un se trouve dans *Baḥr as-silsila* de 'ABDALLĀH AT-TAFLĀWĪ (cf. T'A 7, 314, 1. 7 sq.), l'autre dans *K. kašf al-ḥāl fī waṣf al-ḥāl* de ŠALĀḤ AD-DĪN AŠ-ŠAFADĪ : cf. ms. Copenhague, n^o CCXCIII et CCXCIV (p. 162). Sur ce dernier, cf. MOURAD, op. cit., 37.

5. T'A 8, 362, 1. 12 sq. : وقال ابن شميل الشامة شامة تخالف لون. الفرس على مكان يكره وربا كانت في دوائرها. Toutefois, le terme technique désignant « toute couleur différente du fond de la robe » est *šiya* (rac. *w š y*) : cf. IBN HUḌAYL, op. cit. trad. Mercier., 85 sqq. Sur l'importance des taches dans l'achat d'un cheval, dont elles élèvent ou abaissent le prix, cf. ib., p. 79 sqq. ; OSMAN-BEY, *Les Imams et les Derviches*, op. cit., 138 sq.

celle du corps qu'elle dépare, et à toute empreinte noire sur le corps ou sur le sol ⁽¹⁾, d'où son caractère plutôt néfaste. Mais, dans l'état actuel de nos textes, il n'y a pas de différence entre *šamât* et *hîlân* ⁽²⁾. Les deux termes désignent les taches naturelles qui marquent la peau de l'homme, dans le visage comme dans le reste du corps, et les taches accidentelles, abcès (*buṭūr*) ou rousseurs résultant d'une maladie et annonçant la mort ⁽³⁾.

Opusculé de Mélampous

Toutefois, Ibn an-Nadīm, citant les écrits d'un certain auteur « byzantin » (*rûmî*), Mîn(a/o)s, dit que ce dernier écrivit un *K. al-hîlân* et *K. aš-šamât* ⁽⁴⁾. L'équivalent grec du dernier titre serait *Περὶ σπιλῶν* qui traiterait des marques naturelles sur la peau, alors que celui du premier serait *Περὶ ἐλαίων* ⁽⁵⁾ qui traiterait des grains de beauté. Si nous ignorons tout du premier, nous savons que le second est le titre de l'un des deux chapitres qui nous restent du traité attribué à Mélampous, intitulé *Περὶ τεράτων καὶ σημείων*, à savoir *Περὶ παλμῶν* et *Περὶ ἐλαίων* ⁽⁶⁾.

1. T'A loc. cit., 1.3 sq. : والشامة علامة تخالف لون البدن الذي هي والشامة : 1.13 : فيه ... وقال الجوهرى الشام جمع شامة وهي الخال . ايضا اثر اسود في البدن وفي الارض .

2. Les deux termes sont utilisés dans les pronostics assyro-babyloniens (pour *ḥdlu*, cf. par ex., BEZOLD, 120, et KRAUS, in MVAG 40, 2/1935, p. 40 ; pour *šamâtî*, cf. LABAT, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, Leyde 1951, 200, 1.7).

3. Cf., à ce sujet, رسالة ابقراط في الكلام على الخيلان (Bursa, *Hüsayn Çelebi* 882, fol. 61r-62v), قضايا ابقراط في البثور (*Köprülü* 1601, fol. 245v-248r), utilisés par le Ps.-ĠĀḤIẒ, 'Irafa, 116 sqq., dans un paragraphe intitulé : من كلام ابقراط في دلائل الخيلان والشامات (titre exact d'un ms. de Berlin : cf. Ahlwardt, IV, 557, n^o 5373). Cf. les variantes d'un texte arabe écrit en caractères hébraïques, éd. par M. STEINSCHNEIDER, in *Bolletino italiano degli studi orientali*, N. S. 7/Firenze 1877-82, p. 129 sqq.

4. *Fih.*, 314 : كتاب الخيلان لمنس، كتاب الشامات لمنس الرومي.

5. Par analogie avec les « olives » (*ἐλαία* : olive, olivier).

6. Le titre exact est *Μελάμποδος ἱερογραμματέως περὶ ἐλαίων τοῦ σώματος μαντική πρὸς Πτολεμαῖον βασιλέα*, éd. FRANZ, in *Scriptores physiognomoniae veteres*, Altenbourg 1780, pp. 501-509. Sur Mélampous, cf. PAULY-WISSOWA, RE XV, 1, p.

Si *Mīn(a/o)*s devait être une corruption de *Mélampos*, l'un des deux titres du *Fih.* correspondrait à *Περὶ παλμῶν* et serait à corriger en *K. al-iḥtilāḡāt*, le terme arabe exact pour désigner la palmomancie. Dans ces conditions, la donnée du *Fih.* aurait un sens et la source grecque de la divination par les grains de beauté et les taches du corps, ainsi que de la palmomancie, ne serait autre que *Mélampos*. Le fait que son *Περὶ ἐλαυῶν* est le seul traité grec ⁽¹⁾ connu dans cette matière rend vraisemblable une telle corruption, laquelle serait paléographiquement justifiable ⁽²⁾. Rien, toutefois, ne nous sortira du doute que l'éventuelle découverte de la traduction arabe du traité en question ou, du moins, un relevé précis des citations qui lui sont attribuées.

Est-ce que ce procédé physiognomonique était connu des anciens Arabes? Nos données, si maigres soient-elles, permettent de répondre par l'affirmative. Si la mention chez *Rāzī* des *šāmdī* et *hīlān* ⁽³⁾ peut avoir été inspirée par les sources physiognomoniques grecques et si celle du *Ps.-Ḡāḥīz* se rapporte aux Persans ou se réfère à *Hippocrate* ⁽⁴⁾, il nous reste deux faits qui démontrent, le premier, la connaissance de l'avenir grâce aux taches de la peau et, le second, l'habitude de tirer présage des grains de beauté.

Le premier de ces faits appartient au concert de signes merveilleux qui auraient annoncé la venue du Prophète : Au cours de son premier voyage en Syrie, à l'âge de douze ans, un moine, nommé *Baḥīra*, aurait reconnu en lui les signes de la prophétie ⁽⁵⁾. Or, ces signes étaient

399, 6. Comp. J. NICOLAÏDES, *Les Livres de divination*, Paris 1889, pp. 87-88, où il traduit du turc « Le livre des grains de beauté », attribué à Léon Le Sage ; comp. également *Babyloniaca* 1/1906, 91 sqq.

1. Mis à part les écrits attribués à *Hippocrate* (cf. *supra*, p. 383, n. 1). Parmi les omens physiognomoniques chez les Assyro-Babyloniens, il y avait ceux tirés des taches naturelles du corps (*umṣatu*), des grains de beauté noirs (*ḥālu*), des envies rouges (*pēndū*), des verrues, des bubes, des éphélides hépatiques, des taches de rousseur, des cicatrices et même des poils qui y poussent (cf. KRAUS, *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, op. cit. 39 sqq). Mais le titre du *Fih.* se réfère explicitement à une œuvre grecque.

2. En effet, dans l'écriture kufique du III^e/X^e siècle, comme dans le *naṣḥī* des siècles suivants (jusqu'au VII^e/XIV^e siècle), le *lām* de *ملبس* pouvait facilement se confondre avec le *yā'* de *ميس* ; la chute du *mīm* après un autre *mīm* et la transformation du *bā'* en *nān* sont également des phénomènes possibles, dus respectivement à l'euphonie et à l'absence des points diacritiques.

3. Ap. MOURAD, p. 10.

4. *Irāfa*, 7.

5. IBN SA'D, I, 1, p. 99 sq. ; cf. *ib.* 101, où, lors de son second voyage, à l'âge de 15 ans, un autre moine, nommé *Nestor*, aurait reconnu les mêmes signes.

corporels ⁽¹⁾ et concernaient l'œil, le visage et surtout « le sceau de la prophétie », placé sur le dos entre les épaules ; il « ressemblait à l'empreinte d'une ventouse » ⁽²⁾. Ce trait légendaire confirme, tout au moins, le fait que les Arabes savaient que les Byzantins tiraient présage des taches de la peau.

Eux-mêmes semblent aussi l'avoir pratiqué, comme en témoigne ce récit : « Mu'āwiya épousa une femme des Banū Kalb. Il dit alors à sa femme Maysūn, mère de Yazīd b. Mu'āwiya : « Entre et regarde ta (nouvelle) cousine (*ibnat 'ammik*) ; elle entra, la regarda puis revint et dit : « Je n'en ai point vu de pareille ; toutefois, j'ai aperçu sous son nombril un grain de beauté. C'est à cette place là que tombera la tête de son mari » ! Il eut dès lors un mauvais pressentiment et la répudia. Alors, Ḥabīb b. Maslama l'épousa, puis la répudia. Elle fut, enfin, épousée par an-Nu'mān b. Baṣīr (gouverneur de Ḥimṣ sous Marwān b. al-Ḥakam) ; lorsqu'il fut décapité (pour avoir suivi Ibn az-Zubayr), sa tête fut déposée dans le giron de sa femme » ⁽³⁾.

4. La chiromancie.

Si la physionomie est « l'expression totale du corps », « la main est l'action humaine tout entière et son seul moyen de manifestation » ⁽⁴⁾. De là, la naissance de plusieurs procédés de divination de la main, comme la dactylomancie ⁽⁵⁾, l'onychomancie ⁽⁶⁾ et surtout la chiromancie.

1. Cf. TABARĪ, I³, 1124 : *جعل يلحظه لحظا شديدا وينظر الى اشياء من جسده قد كان يجدها عنده من صفته*.

2. IBN HIŠĀM, 116 : *وكان مثل اثر الحجم* ; comp. TABARĪ, I³, 1125 : *مثل التفاحة*.

3. Comp. MÉLAMPOS, ap. FRANZ, op. cit., 507 : *'Eāv eis τὸ ὑπογάστριον, ἐμπαθεῖς ἔσσονται*, « S'il (le *naevus*) est sur le bas-ventre, ils (l'homme ou la femme) seront enclins à la passion ».

4. *Ag.* 14, 124.

5. Ces expressions appartiennent à HONORÉ DE BALZAC, *Le Cousin Pons*, in *La Comédie humaine*, vol. 22, Lausanne, Éd. Rencontre, p. 137.

6. Divination par les anneaux ; cf. MAXWELL, *Divination*, ch. 10.

7. Divination par la forme des ongles : *ib.* ; le ch. III du *Polémon arabe* (ap. FÖRSTER, I, 199) est consacré aux signes tirés des ongles. Le rôle des ongles est plus connu dans la magie : cf. FOSSEY, *Magie assyrienne*, 113, 1.63, sur l'enchantement par la rognure (*likit*) d'ongle ; FRAZER, *Golden Bough*, I, 375. En Islam, la propreté des ongles est une exigence de pureté : « Le Prophète interrogeait sou-

Objet

La chiromancie ou *'ilm al-asârîr* ⁽¹⁾ permet de deviner la longueur ou la brièveté de la vie d'un homme, son avenir heureux ou malheureux, sa richesse ou sa pauvreté, etc., et cela à partir des lignes de la main ou de la plante des pieds, en considérant la proximité ou l'éloignement, l'allongement ou le raccourcissement, la largeur ou l'étroitesse des espaces qui les séparent, et les dessins qu'elles forment entre elles ⁽²⁾.

L'auteur du *Miftâḥ as-sa'âda* ⁽³⁾ considère la chiromancie comme une science dans laquelle Arabes et Hindous sont particulièrement adroits. Nous n'avons, cependant, retenu de nos nombreuses lectures qu'une seule mention de cette pratique, dans un vers du poète chrétien Maymûn b. Qays al-A'sâ, contemporain de Mahomet ⁽⁴⁾.

En Islam, c'est à Fahr ad-Dîn ar-Râzî que l'on attribue un petit opuscule, intitulé *Ma'rîfat ḥuṭûṭ al-kaff wa-mâ fîhi min al-ḥikma* ⁽⁵⁾. En

vent ses compagnons sur leurs rêves et ils les lui contaient ; mais, parfois, ils n'en avaient pas. Il vit que leurs ongles étaient longs et sales et leur dit : « Avec de tels ongles, peut-on avoir des rêves » (DîNAWARI, ms. Paris, fol. 23v) ?

1. Plur. du plur. de *sirr*, plur. *asrâr*, *sirâr*, « lignes de la main », et *asirra*, « lignes du visage et du front » ; cf. T'A 3, 271, l. 7 sqq.

2. Râzî, ap. MOURAD, op. cit., t. ar. ; p. 11 ; H. H. I, 236 ; comp. MAXWELL, op. cit., ch. 16, pp. 127-133. Sur la parenté entre l'extispicine assyro-babylonienne et la chiromancie, cf. BOISSIER, *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*, Genève 1905-6, p. 131-2.

3. TAŠKÖPRÜZADEH, cité ap. H. H. loc. cit., comp. *Fih.*, 31 : كتاب خطوط الكف والنظر في اليد للهند.

4. Cf. *Diwân*, éd. R. Geyer, *Gibb. Mem. Ser.*, N. S. VI, Londres 1928, p. 107, n° 18, v. 46 : فانظر الى كفي واسرارها هل انت ان اوعدتني صابري. Cette pratique devait être très répandue parmi les chrétiens d'Orient qui ont laissé des écrits à ce sujet : cf. Beyrouth, *Fac. Or.* 271 (cote 579) : *فراصة الكف*, d'un auteur chrétien, en deux parties, la première traitant de la nature de la main et de ses aspects (avec des dessins grossiers), en 24 ch., la seconde parlant des mystères de la vie d'après la main, en 42 ch. ; Alep, *P. S bath* 529 : *فراصة الكف*, fait par un religieux de Jérusalem (xix^e s.), 41 p. ; Berlin 4255, anonyme de 55 fol., divisé en *bâb al-yamîn* et *bâb al-yasâr* et citant, entre autres, Aristote, Thomas d'Aquin et Albert le Grand ; comp. *ib.* 4256-58.

9. Cf. Vat. 938, 14, fol. 99v-100, xv s. h., 29 × 20 ; autres réf. in GAL I, 508 ; S I, 924.

outre, la *mağmû'a* d'écrits physiognomoniques de Bursa contient deux paragraphes traitant, le premier, « des signes qui ressortent des mesures des doigts de la main » et « des signes, relatifs au grand ou au petit nombre d'enfants que l'on aura tirés de l'examen de la face interne du pouce » ⁽¹⁾.

5. L'omoplatoscopie

Cet art divinatoire qui part des lignes et des dessins que l'on distingue sur les omoplates des moutons et des chèvres, quand on les expose aux rayons du soleil, permet de prédire des événements universels, telles les guerres, la fertilité, la sécheresse. Il est rarement utilisé pour les cas individuels ⁽²⁾.

On procède de la façon suivante : Avant sa cuisson, l'omoplate est, d'abord, déposée à terre, puis on l'examine et on tire des indications sur les événements futurs dans le monde, d'après sa couleur jaunâtre, terne, rouge et verdâtre. Les quatre côtés de l'omoplate étant dirigés vers les quatre points cardinaux, on applique les signes à la région correspondante de la terre ⁽³⁾.

Il s'agit, par conséquent, d'un procédé physiognomonique, au sens large du terme, qui a des affinités avec le *ğâfr* et le *ḥidṭân*, en tant que procédés divinatoires portant sur les événements universels. Or, les promoteurs de ces deux procédés, en Islam, sont 'Alî b. Abî Ṭâlib, pour le *ğâfr* ⁽⁴⁾, et Ya'qûb b. Ishâq al-Kindî, pour les *ḥidṭân* ⁽⁵⁾. C'est encore à eux qu'on attribue la fixation par écrit des règles de l'omoplatoscopie ⁽⁶⁾.

1. *Hüsayn Çelebi* 882, fol. 64v-66r : علامات تظهر من مقادير اصابع اليد... (comp. ch. IV du Polémon arabe, ap. FÖRSTER, I, 201) ; fol. 66r-67r : وما يستدلون به على كثرة الاولاد وقتلهم [من] نظرهم في باطن الابهام. *Köprülü* 1601, contient une page (fol. 240v, 21,5 × 16,5, grand *nashî*) avec dessins, intitulé : علامات اسرار الكف. H. H. III, 576, attribue à MUṢṬAFĀ B. ḤASAN AL-ĞANNĀBÎ (m. 999/1590 ; GAL S II, 411) un écrit intitulé *as-Sab' as-sayyâr*, traitant de la *qiyâfa*, la *firdsa*, al-ğâlib wa-l-mağlâb, al-kaff, al-katif et *maqâddir al-aşdbi'*.

2. Cf. Râzî, ap. MOURAD, t. ar., p. 12 ; H. H. I, 387.

3. H. H. loc. cit.

4. Cf. *supra*, p. 221. sqq.

5. Cf. *supra*, pp. 216, n. 5 et 228, n. 3.

6. Pour 'Alî, cf. TAŠKÖPRÜZADEH, *Miftâḥ as-sa'âda*, cité ap. H. H. loc. cit.

Si, de 'Alf, il ne nous est parvenu aucun écrit du genre, une *Risāla fī 'ilm al-katīf* porte le nom d'al-Kindī (1). Dans l'introduction, ce dernier précise qu'il a traduit du grec cet écrit attribué à Hermès le Sage (2). Il existe une autre *Risāla fī l-ahkām al-katifiyya*, anonyme et différente de la précédente. On y lit en particulier : « Si quelqu'un veut pratiquer l'omoplatoscopie, il doit prendre un mouton et formuler, dans son intention, avant de l'égorger, la question à laquelle il voudrait obtenir une réponse ; puis, il l'égorgera et en fera griller les omoplates ... » (3).

Ce procédé est en contradiction avec celui que nous avons décrit plus haut et semble être celui qui est adopté en Afrique du Nord. En effet, d'après MAUCHAMP (4), « les gens manquent rarement de consulter l'omoplate de mouton qu'on retire du plat. Les Sahariens y croient beaucoup ; cela remplace le marc de café dans leur vie nomade ; ils en prennent avis surtout pour décider quel chemin préférer, afin d'éviter une attaque ». DOUTRÉ (5) fait de l'omoplatoscopie, « très courante en Afrique du Nord », un vestige de l'aruspicine antique, liée au sacrifice (6), ce qui implique l'idée d'un passage préalable par le feu. Mais, en Orient, selon le traité attribué à al-Kindī et d'après le seul exemple de constatation omoplatoscopique, remontant à l'époque de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, que nous ayons rencontré au hasard de nos lectures et cité plus haut (p. 265), il n'est pas question de coction, mais de diverses couleurs naturelles qu'on peut observer sur l'omoplate fraîche et crue (7).

1. Cf. *Nuruosmaniye* 2412, 42 fol., *nashī* ancien, 26 × 19 ; *ib.* 2840, 24 fol., écriture magribine, 26 × 18,5, certificat de possession de 670 h. ; *Şehid Ali* P. 1812, 51 fol., beau *nashī* (*abwāb* et titres en rouge et vert), exécuté au Caire en 945 h., 18 × 12). Bursa, *Hüseyin Çelebi* 882, fol. 84^r-89^r (*nashī* s. d. 18 × 13). Le P. Anastase al-Karmālī écrivait à BOISSIER (cf. *Mantique babylonienne et mantique hittite*, 51) qu'il en possédait une copie. Il lui dit, entre autres : « Il y a toute une littérature sur la science des omoplates ». Au cours de nos recherches manuscrites, il ne nous a pas été donné de trouver autre chose que ce que nous signalons ici.

2. La modalité de la révélation de l'inconnu par cette science est expliquée de la façon suivante : « Éptre sur l'omoplatoscopie, science indiquant ce qui sera d'après les dessins de l'omoplate ; car Dieu fait descendre sa science inaccessible avec la pluie ; lorsque les animaux broutent l'herbe, cette science se fixe dans leurs omoplates » (*Şehid Ali* P. 1812).

3. Cf. ms. du Caire 4451 (*cat.* vol. V, p. 338).

4. *Sorcellerie*, 148.

5. *Magie et religion*, 371-2.

6. Comp. JAMES, *Origines of Sacrifice. A Study in comparative Religion*, Londres 1937, p. 239 : « ...divination by entrails is the only type which needs an altar ».

7. Un Rabbi Lévi qui dit avoir voyagé beaucoup parmi les Arabes, dont il con-

L'omoplatoscopie magribine pourrait s'expliquer par un héritage de traditions romaines ou même africaines, comme s'expliquerait également la mention, parmi les procédés divinatoires, de l'hépatoscopie et de l'extispicine, dans le court inventaire qu'en dresse Ibn Ḥaldūn, lequel parle de « ceux qui examinent les viscères des animaux, leurs foies et leurs os » (1). Nulle trace, dans l'Orient arabe d'avant ou d'après l'Islam, de ces techniques qui jouissaient, pourtant, d'une très grande faveur dans la Mésopotamie antique (2).

6. La palmomancie.

'*Ilm al-iḥtilāḡ* (3), ou « science des pulsations », a pour but de tirer des pronostics des pulsations qui se produisent spontanément sur toutes les parties du corps humain, du sommet de la tête jusqu'à la plante des pieds. C'est une énumération exhaustive de tous les points du corps susceptibles de présenter de tels soubresauts. Par conséquent, il ne s'agit pas des *mouvements* involontaires des membres, comme le fait de porter inconsciemment la main sur telle ou telle partie du corps, de froncer les sourcils, de cligner de l'œil, etc. (4). Tous ces mouvements appartiennent au clédonisme et seront pris en considération au chapitre suivant.

Telle qu'elle apparaît dans les textes, la palmomancie, comme les autres procédés physiognomoniques, a de profondes affinités avec le

nait les mœurs, affirme avoir vu un Arabe tuer un mouton et pratiquer sur lui la divination (cf. *Midraš Ekaḥ-Rabbah*, 54, et *Qohelet*, 116).

1. I, 191/218 et 194/221 : *والناظرين في قلوب الحيوان وأكبادها* ; ZOSIME (I, 59) signale la désaffection de la reine de Palmyre, Zénobie, pour ces techniques : au moment de déclarer la guerre à Aurélien, elle consulte l'oracle d'Aphaca, lors de la cérémonie annuelle, au lieu de chercher la volonté des dieux dans les entrailles des victimes.

2. Cf. *supra*, p., 27 sq.

3. Sur la terminologie palmomantique assyro-babylonienne, grecque, syriaque et arabe, cf. G. FURLANI, *Sur la palmomantique chez les Babyloniens et les Assyriens*, in AO 17/1949, 1, 255 sqq. Dans le Ps.-ĠĀḤĪZ, 'Irāfa, 21, ce terme est précisé par un autre : *باب معرفة الاختلاج وضربان العروق*. *Ḍarabān* fait penser à l'accadien *tarāku*, « battre », utilisé dans le même sens (cf. KRAUS, *Die physiognomische Omina der Babylonier*, op. cit., p. 41).

4. On trouvera ap. FURLANI, loc. cit., 255 sq., la distinction de Galien entre *παλμός*, « palpitation » et tremblement, frisson, convulsions.

diagnostic médical ; toutefois, elle va bien au-delà de ce dernier en prétendant prévoir, non seulement l'état de santé du malade, mais encore ce qui attend l'homme dans l'avenir : Si son œil droit palpite, c'est signe de santé corporelle ; si son œil gauche le fait, c'est signe de santé morale ; si sa narine droite palpite, il s'acquittera de ses dettes ; si sa narine gauche le fait, il apprendra de mauvaises nouvelles, et ainsi de suite (1).

Le code de ces pronostics est établi ; mais il ne bénéficie pas de la même précision et de la même fixité que les autres codes similaires. Le traité le plus courant en arabe est celui qui réunit, en cinq colonnes, cinq opinions, à propos de chacune des parties du corps, attribuées à Ġa'far aṣ-Ṣādiq, auquel on impute l'introduction de cette science étrangère en Islam, au prophète Daniel, à Alexandre (2), aux Perses et aux Byzantins.

L'abondante littérature palmomantique, réunie par HERMANN DIELS, dans ses *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients* (3), atteste l'origine grecque de cette science, du moins, dans sa forme littéraire présente ; car tous les traités connus semblent dépendre, d'une manière ou d'une autre, du traité grec attribué à Mélampus (4).

1. Ms. Strasbourg 4212, fol. 261.

2. Certains mss. comportent la précision Dû l-Qarnayn, d'autres ne l'ont pas. Ce nom désigne généralement, chez les Arabes, Alexandre le Grand ; mais HERMANN DIELS suggère, à ce propos, le nom d'ALEXANDRE DE MYNDOS, auteur d'une zoologie à caractère fabuleux, intitulée *Περὶ ζώων*, et célèbre dans sa patrie, la Carie, comme dans les provinces voisines, par sa connaissance des sciences occultes (*Beiträge z. Zuckungslit., op. cit., 57*). Cette intéressante suggestion mérite d'être attentivement examinée.

3. Cf. *Die griechischen Zuckungsbücher* (Melampus, *Περὶ παλμών*), in *Abhandlungen des kgl. Ak. der Wissenschaft*, 1907, fasc. 4, 42 p., contenant une introduction à l'œuvre de Mélémpus et une éd. critique de son livre ; *ib.* 1908, fasc. 4, 130 p., contenant : pp. 1-16, *Nachträge zum ersten Teil* (Melampus), pp. 17-43, *Slavische Zuckungsliteratur*, pp. 45-50, *Das rumänische Zuckungsbuch*, pp. 51-91, *Arabische Zuckungsliteratur*, pp. 93-102, *Hebräische Zuckungsliteratur*, pp. 103-112, *Das türkische Zuckungsbuch*, pp. 113-118, *Indische Zuckungsliteratur*, pp. 119-130, *Europäischer Volksglaube*.

4. Éd. depuis 1545 à Rome par C. PERUSCUS, puis par SYLBURG en 1587, dans le t. VI de l'éd. de Francfort des écrits d'Aristote (pp. 223-235) et par FRANZ, in *Scriptores physiognomoniae veteres*, (reprenant l'éd. des deux premiers), Altenbourg 1780, pp. 451-500. Sur les mss. et les éd., cf. DIELS, *loc. cit.* 1907, p. 6 sqq. ; E. RUELLÉ, in *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire ancienne*, N. S. 32/1908, pp. 137-141.

Si les copies des traités d'*iḥtilāḡ* que nous avons pu voir sont toutes tardives, l'existence de tels traités est, par contre, attestée dès le IV^e/X^e siècle. En effet, deux titres du *Fih.* d'IBN AN-NADĪM (p. 314) laissent supposer que cette science vint aux Arabes par l'intermédiaire des Persans. Le premier de ces titres le dit clairement ; il est intitulé : *K. al-iḥtilāḡ 'alā ṭalāṭat awḡuh li-l-Furs*, « Livre des pulsations, avec trois interprétations, pour les Persans » (1), le second fait de l'*iḥtilāḡ* une partie d'une série d'omens réunis sous le titre de *K. al-iḥtilāḡ wa-z-zaḡr* (2) *wa-mā yarā l-insān fī ṭiyābihi wa-ḡasadihi wa-ṣiḡat al-ḥilān wa-'ilāḡ an-nisā' wa-ma'rifat mā yadullu 'alayhi l-ḡayyāt*, « Livre des pulsations, des omens et de ce que l'homme voit sur ses habits et son corps ; description des *naevi* et du traitement des femmes (3), connaissance des signes fournis par les serpents ».

Cette collection de présages rappelle étrangement la série assyro-babylonienne intitulée *Šumma ālu ina mēlē šakīn* (4), réunissant toutes sortes d'omens, y compris les pulsations des membres du corps humain (5), l'ornithomancie (6), [les insectes] que l'homme voit sur ses vêtements et sur son corps (7), les présages tirés des serpents (8), les *naevi* (9).

1. Comp. Ps.-ĠĀHIZ, *'Irāfa*, 21-22.

2. Il est à noter que, dans certains traités divinatoires, le *zaḡr* est assimilé à l'*iḥtilāḡ* (cf. ĠINĀ'Ī, ms. Strasbourg 4212, fol. 101).

3. Rite divinatoire attribué aux Ḥarraniens (cf. CHWOLSON, *Die Ssabier*, II, 428). S'agrait-il plutôt de *firdsat an-nisā'* (cf. *supra*, p. 385, n. 1) ? À noter que, dans la physiognomonie assyro-babylonienne, une section est consacrée à la femme (cf. KRAUS, *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, *op. cit.*, 34 sq. et Texte, pl. 18-19 : comp. LABAT, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, *op. cit.*, 201 sqq.).

4. Translittération et traduction par F. NÖTSCHER, in *Orientalia*, anc. sér. 31/1928, 39-42/1929, 51-54/1930. Comp. LABAT, *op. cit.*, 2 sqq. (présages adaptés à l'état de maladie).

5. Cf. Tablette 94^a = CT 39, 39 sq. = DT 10 rs. (*Orientalia* 51-54/1930, p. 216), où il ne reste que huit cas : le côté droit de la tête, le côté gauche, la main droite, la main gauche, les deux mains à la fois, le pied droit, le pied gauche, les deux pieds à la fois. Cette tablette avait été éditée par Fr. LENORMANT, in *Choix de textes cunéiformes*, n^o 92, p. 238 sq. ; cf. BOISSIER, in *Rév. d'Assyriologie* 8/1911, 35. KRAUS, in *AFO* 11/1937, 219, n. 3, suivi par FURLANI, *op. cit.*, 268, n. 74^a, nie le caractère palmomantique de ce texte pour la simple raison que « palper » est rendu par *galatu* non utilisé dans les autres textes physiognomoniques.

6. Cf. *Orientalia* 51-54, 154 sqq. (corbeau, aigle, faucon, oiseau).

7. Cf. *Ib.* 39-42, p. 155 sqq., où il est question de scorpions, fourmis, salaman-

Le premier titre fournit, en outre, une indication qui nous éclaire sur l'évolution de cette science ; en effet, le traité devait être disposé en trois colonnes, contenant chacune une interprétation attribuée à un personnage prétendu célèbre dans ce domaine. C'est par la suite que le nombre de ces colonnes s'éleva à cinq et même à six, nombre que portent les traités existants ⁽¹⁾.

Les indications du *Fih*, prouvent tout de même que la palmomancie arabe est, du moins littérairement, la plus anciennement attestée après la palmomancie grecque, abstraction faite des fragments assyro-babyloniens ⁽²⁾. En comparant minutieusement le texte du Pseudo-Mélampos à celui du ms. arabe de Strasbourg, il nous a semblé que, malgré de légères variantes dans la disposition des membres et des par-

dres, caméléons et autres reptiles et insectes que l'homme voit sur l'une ou l'autre partie de son corps, sur son lit ou dans les ustensiles de sa maison.

8. Cf. *ib.* 39-42, p. 85 sqq. FURLANI a publié et traduit en italien un texte syriaque contenant huit présages tirés de la rencontre d'un serpent (cf. *Rendiconti della R. Acad. dei Lincei*, Cl. Sc. Mor., Stor. e Filol., s. V, vol. 28/1919, 358 sq. et 316 sq.).

9. Dans une autre série, intitulée *Šumma liptum*, cf. VIROLLEAUD in *Babyloniaca* I, 91 sqq. ; BOISSIER, in *Rev. d'Assyriologie* 8/1911, 38, et surtout KRAUS, *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, op. cit., 39 sqq. (série *Šumma alamdimmd*).

1. Cf. *Muratmolla* 1256, 3, fol. 285^v-297, grand *nashī*, s. d. : اختلاجات البدن وتفسير ذلك ملخصا من خمس مقالات جاءت عن ذوي الفضل والمعرفة ... جعفر الصادق، دانيال، الاسكندر، فضلاً، الفرس، حكماً الروم ; comp. Berlin 4259 (trad. par J. Lippert et F. Kern, ap. DIELS, op. cit., 58-71) ; Strasbourg 4212, fol. 260^v-264 ; etc. ; *Atif Ef.* 2830, fol. 74^v-76^v, *nashī* s. d., 21 × 15 :

اختلاجات الاعضاء على الاقوال الستة, la sixième interprétation étant celle des Hindous et différant rarement de celle des Persans ; comp. Berlin 4260 (ap. DIELS, op. cit., 72-79). On trouve ces opuscules dans de nombreuses collections : Vat., Borg. 3, 3, fol. 40-44^v : اختلاج لجعفر الصادق (LEVI DELLA VIDA, 249) ; *ib.*, 960, 2, fol. 92^v-93 ; Vat. 1155, fol. 2 ; Gotha, cat. Pertsch III, 492-4 ; Leyde, IV, 215 ; Paris VAJDA, *Index*, 398 ; etc.

2. Trois traités palmomantiques syriaques éd. par Furlani, avec une retroversion grecque, pour les deux premiers, dont le second est attribué à Galien (cf. *Rendiconti della R. Acad. dei Lincei*, Cl. Mor., Stor. e Filol., s. V. vol. 26/1917, pp. 719-731) et une traduction italienne pour la troisième (*ib.* vol. 27/1918, pp. 316-28), peuvent difficilement être les prototypes des traités arabes, du fait qu'ils sont tous bien moins complets que ces derniers.

ties du corps, le processus est tout à fait le même. ⁽¹⁾ Il est vrai que les omens tirés des pulsations des divers membres et parties du corps ne concordent que rarement ; mais des sondages à travers toute la littérature réunie par Diels attestent que de telles fantaisies dans l'interprétation sont communes à tous les écrits du genre.

C'est ainsi que les pulsations de la joue droite et de la joue gauche, pour ne prendre qu'un exemple, signifient, pour Mélampos, facilité d'élocution — vexation, pour as-Šādiq, santé physique — légère maladie, pour Daniel, fortune et santé — règlement d'une dette, pour Alexandre, satisfaction — retour d'un absent, pour les sages persans, délivrance d'une peur — retour d'un absent, pour les sages byzantins, santé et bien-être — maladie suivie de guérison ⁽²⁾. L'absence, dans tous les autres traités du genre, de la distinction entre ces deux parties de la face, la joue et la pommette ⁽³⁾, implique une parenté plus étroite et plus ancienne entre l'arabe et le grec, parenté confirmée par de nombreux autres indices que révèle l'examen de la table de concordance que nous donnons en appendice à ce chapitre.

Le ms. de Berlin 4260 contient, en plus du traité des cinq interprétations, cité plus haut, un poème palmomantique d'AL-BĀ'ŪLĪ ⁽⁴⁾, comprenant soixante-quinze paragraphes ⁽⁵⁾, et un traité attribué à un certain MUHAMMAD B. IBR. B. HİŞĀM, intitulé *K. al-iḥtilāğ wa-du'd'ih* ⁽⁶⁾,

1. Cf. *ap.* FRANZ, op. cit., 468. Nous donnons le présage absolu ; suivent des présages relatifs à des cas particuliers, tels la vierge, la veuve, le riche, le pauvre, l'homme libre, l'esclave, etc., propres au traité de Mélampos ; effectivement, aucun des autres traités qui nous sont connus, dans diverses langues, ne tient compte de ces distinctions.

2. Cf. *ap.* DIELS, 61 ; comp. ms. Strasbourg, fol. 261^v, où les cinq opinions concordent : joie et bien-être — légère maladie. Dans le ms. de Berlin 4260, aux six opinions, il n'est pas question des deux joues (*ḥadd*), mais seulement des deux pommettes (*wağna*).

3. C'est cette dernière qui est prise en considération dans les traités ture (*ap.* DIELS, 109), et roumain (issu du turc, suivant M. GASTER, in *Zeitschrift für romanische Philologie* 4/1880, 65-72, repris par DIELS, 47-50 ; cf. aussi *Archiv für slavische Philologie* 5/1881, 469-70), probablement dans le sens large, englobant toute la face (comp. les traités slaves, *ap.* DIELS, 25 sqq., qui parlent de « barbe »).

4. Lire probablement AL-BĀ'ŪNĪ, AḤMAD B. NAṢĪR, père de Burhān ad-Dīn (GAL S II, 12) et de Šams ad-Dīn (*ib.* 38), mort à Damas en 816/1413 (cf. T'A 9, 193, 1.19 sqq.), qui dit avoir mis en vers le traité de Ga'far as-Šādiq, rapportant les paroles de Dū l-Qarnayn.

5. Cf. *ap.* DIELS, 79-80 : Introd. (1-12), énumération des membres et parties du corps (13-87), conclusion (88-93*).

6. Trad. F. Kern, *ap.* DIELS, 87-91 (106 paragr.) ; autres mss. in GAL S II, 1041 ;

où les sept premiers paragraphes sont suivis d'invocations visant à enrayer le mal qui pourrait résulter de ces signes omineux ⁽¹⁾. Enfin, on attribue à ĠALÂL AD-DÎN AS-SUYŪTÎ (m. 911/1505) un *K. kifâ-yat al-muhtâğ fi ma'rifat al-ihtilâğ* ⁽²⁾. Tous ces écrits se réclament de l'autorité de Ġa'far as-Şâdiq (m. 148/765), dont le nom figure, seul ou suivi des quatre ou cinq autres autorités, dans le titre ou l'introduction de tous les traités qui nous sont connus.

Les traités d'*ihtilâğ* sont encore plus nombreux chez les Turcs, auprès desquels cet art divinatoire a joui d'une grande faveur ⁽³⁾. Mais, en plus des pulsations, les Turcs appliquaient le terme *ihtilâğ* aux présages tirés des contusions reçues par un soldat, particulièrement dans un opusculé portant le nom d'IBRÂHÎM HÂQQ; dans un autre, attribué à Alexandre le Grand, on trouve énumérées toutes les parties du corps, avec les présages à tirer de toute blessure amenant une effusion de sang, et, dans un troisième, sont consignées les interprétations d'une blessure *volontairement* reçue au tir à l'arc ou à l'arbalète ⁽⁴⁾.

Signalons, enfin, une forme d'*ihtilâğ* pratiquée sur les animaux sacrifiés, chez les Harrâniens, et consistant à décapiter d'un seul coup l'animal et à observer les mouvements de ses yeux et de sa bouche, ses tressaillements et les modalités de ses palpitations; ils en tiraient des présages concernant les événements futurs ⁽⁵⁾.

MOURAD, *op. cit.*, 39, n. 4. L'auteur se fonde également sur Ġa'far as-Şâdiq et Dâ I-Qarnayn.

1. Comp. le rituel pratiqué, en Assyro-Babylonie, pour chasser le mal que peut causer la vue de fourmis dans la ville ou dans la maison (*Orientalia* 39-42, p. 218).

2. Lithographié au Caire, s. d. Sur la permanence de ce genre de présages, notamment en Afrique du Nord, cf. DOUTTÉ, *Magie et religion*, 366.

3. Cf. Atif Ef. 2830, 6; *Nuruosmaniye* 4982, 3; *Kemankeş* 346; *Hacı Mahmud Ef.* 5537, 5; *Selim Ağa* 545, 10; etc. H. L. FLEISCHER a traduit un traité turc qu'il possédait (et qui semble perdu : cf. DIELS, 105) : cf. *Berichte über die Verhandlungen der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaft, Phil.-hist. Cl.* 1849, 224-256 = *Kleinere Schriften*, Leipzig 1888, III, 204-211; cf. introd. pp. 199-204 = DIELS 105-112. Il est dit, dans l'introduction, qu'il fut traduit du persan. Il suit la même disposition que les traités arabes et comporte 123 paragr.

4. Ces opusculés, très répandus dans l'armée ottomane, sont respectivement : *Ikhtilâdj Nameh*, « Livre des contusions », *Sekin Nameh*, « Livre des blessures » et *Oki Nameh*, « Livre des flèches » : cf. OSMAN-BEY, *Les Imams et les Derviches*, *op. cit.*, 177-182; A. CERTEUX, in *Rev. des Traditions populaires* 2/1887, 364.

5. Cf. *Fih.*, 224. MAS'ŪDÎ, IV, 68 sq., indique que ces observations palmoman-

tiques avaient lieu lors du sacrifice du taureau noir : يضرب وجهه بالملح اذا شدت عيناه ثم يذبح ويراعى كل عضو من اعضائه وما يظهر

7. La connaissance divinatoire du sol.

Sous cette rubrique, trois dons naturels sont pris en considération : le don de reconnaître le chemin à suivre dans le désert, les régions inconnues, les mers et les ténèbres, celui de déceler l'existence de l'eau dans un endroit et, enfin, celui de déterminer les mines où on trouverait des métaux précieux.

Le premier don, propre aux habitants des régions désertiques, est appelé '*ilm al-ihtidâ' bi-l-barârî wa-l-qifâr*' ⁽¹⁾; il est assimilé à la *qiyâfat al-aṭâr* ⁽²⁾, bien qu'il en diffère substantiellement. En effet, cette dernière part des traces de la plante du pied sur le sol, alors qu'il s'agit ici de déterminer la piste à suivre, à partir de la configuration du sol, de l'odeur de la terre et des particularités physiques et climatiques des régions. C'est une connaissance quasi instinctive, à laquelle participent certains animaux, tels le chameau et le cheval, et qui ne se perfectionne, chez l'homme, que grâce à de longs exercices, orientés par certaines données théoriques relatives aux mansions lunaires, à l'opposition des étoiles qui laissent leurs marques respectives dans chaque région, et à la connaissance de leurs zéniths; « car chaque étoile a une distance zénithale suivant laquelle on se dirige » ⁽³⁾.

En somme, ce don naturel réside dans la connaissance de l'état des lieux sans signes apparents, mais avec des pressentiments fondés sur des propriétés qu'il n'est pas donné à tout le monde de déceler; cela est généralement dû à la perfection des sens et à la force de l'imagination.

À ces mêmes fonctions est due également la faculté de déceler la présence des points d'eau dans les plaines, comme dans les montagnes, grâce à la connaissance de la nature du sol, par l'examen de ses cou-

منه من الحركات والاختلاج وعلى ما يدل ذلك من احوال السنة وغير ذلك . L'auteur du *Fih.* signale plus loin (p. 409 sq.) des présages palmomanti-

ques qu'ils tiraient des palpitations des coqs sacrifiés. Ils pratiquaient également la pyromancie : cf. CHWOLSON, *op. cit.*, II, 30, 227. On trouvera *ib.* d'autres textes sur la palmomancie (II, 38, 261, 266 sqq.) et les présages tirés lors de l'égorge-ment (II, 27, 259 sqq.).

1. H.H. I, 496.

2. Cf. RÂZÎ, *ap.* MOURAD, 13 sq.

3. Cf. H.H. *loc. cit.* : ولكل كوكب سمت يهتدى به . C'est l'angle que fait le rayon visuel allant de l'œil de l'observateur à l'étoile avec la verticale du lieu.

leurs et de sa composition (1). Cet art est appelé *riyāfa*; c'est l'art du sourcier qui apprécie la profondeur de l'eau sous terre, grâce à l'odeur du sol, à sa végétation et aux réactions instinctives de certains animaux, en particulier la huppe (2).

Il en est de même de la faculté de déceler la présence de métaux dans le sous-sol. L'accès à ces trésors enfouis procède de la connaissance des signes que recèlent les montagnes et qui apparaissent aux yeux du connaisseur averti sous forme de veines ou filets dont il lui faut interpréter la nature, la disposition et la couleur (3). Là aussi, certaines données astrologiques viennent orienter le chercheur qui doit connaître l'origine astrale du minerai qu'il recherche et savoir sous la domination de quelle planète il se trouve; car chaque métal a la couleur, la nature, les caractéristiques et les propriétés de la planète dont il est censé être issu (4).

Tels qu'ils sont formulés, ces trois procédés n'ont pas de caractère proprement divinatoire. S'ils appartiennent au groupe des procédés physiognomoniques, c'est parce qu'ils comportent des déductions relatives à des choses cachées, partant de phénomènes apparents, par analogie avec les prévisions concernant l'aspect moral basées sur l'aspect physique. Toutefois, il est loisible de penser que, dans l'Arabie ancienne, à l'époque où la science ne s'était pas encore dégagée de la magie et de la divination, de telles facultés devaient émerger particulièrement chez les devins et les personnes affectées au culte; leur perspicacité et leur familiarité avec tout ce qui relevait du domaine de l'inconnu, les prédisposaient à de telles fonctions.

Si la fonction de guide dans les déserts est largement connue chez les anciens Arabes, celle de sourcier n'est pas attestée dans les traditions postislamiques recueillies à leur sujet. Et, pourtant, la nécessité

1. Rāzi, *loc. cit.*, 15.

2. Cf. H. H. III, 523 et MOURAD, *op. cit.*, 137, n. 21, où l'auteur cite, à ce sujet, *al-Bahā al-unsiyya fī l-firāsa l-insāniyya* de ZAYN AD-DĪN AL-MARṢAFĪ (cf. *supra*, p. 380). H. H. I, 444, attribue un *compendium* sur cet art à AL-KARḤĪ (?); il ajoute que les données fondamentales sur cette technique se trouvent disséminées dans *K. al-fildā an-nabaṭiyya*.

3. Rāzi, *ap.* MOURAD, 15.

4. Cf. *Fih.*, 411 sq. Chez les Harrāniens, on trouve les correspondances suivantes: Or-soleil, argent-lune, plomb(noir)-Saturne, étain-Jupiter, cuivre-Vénus, fer-Mars. À cela, l'auteur du *Fih.* ajoute: قال اصحاب الكلام في

الاثار العلوية ان العلة الفاعلة للجواهر المعدنية دوران الفلك وحركات الكواكب والعلة التامة هي المنافع التي ينالها الانسان والحيوان.

de l'existence d'une telle fonction, chez eux, est incontestable. Il est, cependant, certain que, d'une part, le métier de sourcier s'est développé en milieux sédentaires et agricoles et que, d'autre part, le désespoir des nomades de trouver de l'eau dans les steppes semi-désertiques sur lesquelles ils évoluaient, ne devait pas stimuler chez eux de telles aptitudes. Leur attention devait être encore moins attirée par la prospection des métaux qu'ils n'auraient même pas su fondre. Car les forgerons et les étameurs de l'Arabie ancienne étaient issus des habitants des oasis du Nord et de la tribu des Banū al-Qayn, (1) lesquels font penser aux Qénites de l'Ancien Testament qui occupèrent approximativement le même territoire (2) et dont le nom sert à désigner en arabe l'artisan qui exerce ce métier (3). Par suite du mépris que ressentaient les Arabes à l'égard du forgeron, son nom est devenu, chez eux, synonyme d'esclave (4).

En raison de la rareté des sources et de l'absence totale de cours d'eau permanents, l'Arabie centrale n'a pas connu les techniques divinatoires dont l'eau, agent par excellence de l'oracle et de la divination, constitue la matière première, à savoir la potamomancie (5), la pégomancie (6),

1. Plus précisément Bal-Qayn, fraction des Banū Asad b. Huzayma, appelés eux-mêmes al-Quyūn pour avoir été les premiers à travailler le fer dans le désert (cf. T'A 9, 316, l. 23 sqq.); ils occupaient, au VI^e siècle, le territoire s'étendant au Nord du Golfe d'Aqaba (cf. carte O. BLAU, in ZDMG 23/1869, à la fin du vol.). Une tribu de Tamīm portait ce même nom (cf. T'A *loc. cit.*, l. 32).

2. Cf., entre autres, *Gen.* 15, 19; *Juges* 1, 16; 4, 11; I *Sam.* 15, 6; 27, 10; comp. *Gen.* 4, 22, où il est dit que Tubal-Caïn, descendant de Caïn, « forgeait toute espèce d'instruments tranchants d'airain et de fer ». Un autre descendant de Caïn, Jubal, « a été le père de tous ceux qui jouent de la harpe et du chalumeau » (v. 21). C'est probablement à ces légendes qu'il faudrait rapporter la bivalence de la racine arabe *q y n*, dont dérive *qayn*, « forgeron », et *qayna*, « chanteuse de métier » (cf. T'A *loc. cit.*, l. 34 sqq.).

3. T'A *loc. cit.*, l. 19 sqq.: القين كل عامل بالحديد قين عند العرب et القين الذي يعمل بالحديد ويعمل بالكبير.

4. *Ibid.*: والقين الحداد يذهب به الى معنى العبد لانه في العمل والصناعة بمعنى العبد.

5. Divination par la couleur des eaux du fleuve et leurs flux et reflux. Sur la divinisation de l'Euphrate et le pouvoir purificateur de ses eaux, cf. CUMONT, *Études syriennes*, 250 sqq.

6. Présages fournis par les rivières (cf. A. BOISSIER, *Choix*, *op. cit.*, I, 235-250; Nötscher, in *Orientalia* 51-54, 121 sqq.; 137 sqq.), par les sources (BOISSIER, *loc. cit.*,

l'hydromancie et la lécanomancie⁽¹⁾. Mais l'usage de l'eau comme véhicule du sacré⁽²⁾ est attesté dans le rituel de la conclusion des pactes et alliances. À propos du Hilf al-Fuḍūl, conclu, dans la jeunesse de Mahomet, entre les familles de 'Abd ad-Dār et leurs alliés, en vue d'établir, à la Mekke, le droit et de bannir l'injustice, il est dit que les contractants prirent une bassine d'eau de Zamzam, avec laquelle ils lavèrent les pierres sacrées (*arkân*) du sanctuaire, et la burent tous ensemble. Leurs adversaires, les Banû 'Abd Manâf et leurs alliés, venaient de conclure un pacte, nommé Hilf al-Muṭayyabîn, puisqu'ils trempèrent leurs mains dans une bassine remplie d'huile de parfum (*ḥib*), placée à proximité de la Ka'ba, sur laquelle ils passèrent leurs mains, en signe d'engagement⁽³⁾. Néanmoins, eau et parfum ne sont que les succédanés du sang, dont étaient enduites les pierres sacrées devant lesquelles les Arabes concluaient leurs alliances⁽⁴⁾.

250-251; NÖTSCHER, *loc. cit.*, 146 sqq.), par les inondations (NÖTSCHER, *loc. cit.*, 131 sqq., 141).

1. Divination par les ondulations provoquées sur toute surface liquide miroitante, tels l'eau, le sang, le lait, le miel, l'huile, le pétrole (cf. NÖTSCHER, *loc. cit.*, 110 sq., 118 sq.), et toute surface polie et réfléchissante, telles la cristallomancie, la catoptromancie. Cf. J. HUNGER, *Becherwahrsagung bei den Babylonier nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-zeit*, in *Leipziger semitische Studien* I, 1 1903; G. FURLANI, *Sul significato di Šimtum in un testo lecanomantico babilonese, in Ägyptus* 8/1927, pp. 287-292. Selon DOUÏTÉ, *Magie et religion*, 389, l'hydromancie est appelée en arabe *istinḏāl*.

2. Sur ce rôle, cf. I. GOLDZIEHER, *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel*, in *ARW* 13/1910, 20-46. Comp. Ph. RAYMOND, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'A-T*, Leyde 1958 (Suppl. *Velus Testamentum*, VI).

3. Cf. IBN HIŠĀM, 85 sq.; IBN SA'D, I, 1, p. 45 sq.; *Ag.* 16, 65 sq.; YĀQŪT, IV, 625.

4. Cf. HÉRODOTE, III, c. 8; comp. *Ḥamāsa*, 375, 423; IBN DURAYD, 304. Un autre succédané est signalé par W. R. Smith, le *rub*, « jus de fruit », couleur de sang qui expliquerait Hilf ar-Ribāb (*Kinship*, 261). Sur le concept de *hif*, *taḥluf*, cf. GOLDZIEHER, *Muh. Studien*, I, 63 sqq.; le même auteur donne une *Notice sur la littérature des Ajmān al-'Arab*, in *Mél. Derenbourg*, Paris 1909, 221-30; cf. *id.*, in *WZKM* 16/1902, 131-46, et in *Rev. des traditions populaires* 22/1907, 164 (la main retournée). L'ouvrage du NAḠIRAMĪ (m. 355/777), *K. aymān al-'Arab*, fut éd. par Ch. D. Mathews avec introduction, in *JAOS* 58/1938, 615-637; cf. aussi éd. du Caire 1343/1928, par Muḥibb ad-Dīn al-Ḥatīb. Sur le serment chez les Sémites, cf. J. PEDERSEN, *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandeten Erscheinungen...*, Strasbourg 1914 (*Studien z. Gesch. u. Kultur des islam. Orients*, Beihefte zu *Der Islam*); rec. Littmann, in *Der Islam* 7/1917, 136; et, plus récemment, ZAZA, *Le serment chez les anciens Sémites*, thèse dactylogr., Paris-Lettres 1958.

8. La divination météorologique.

Comme la section précédente, la classification de celle-ci parmi les procédés physiognomoniques ne se justifie que par l'analogie des méthodes d'observation utilisées dans la notation des phénomènes et dans leur interprétation divinatoire. On dirait que les nuages, amenant la pluie et les vents, étaient considérés comme des taches sur le corps du ciel et que les phénomènes atmosphériques, comme la foudre et l'éclair, en étaient les membres.

Dans l'antiquité classique, tous les phénomènes météorologiques pouvaient fournir des signes divinatoires. De là sont nées les diverses techniques, telles la *néromancie* ou divination par les nuages, la *capnomancie* ou divination par la fumée, par analogie avec les nuages, l'*anémoscopie* ou observation des vents, la *phyllo-mancie* ou observation des feuilles volantes et du bruit des feuillages, la *brelomancie* ou divination par la pluie⁽¹⁾. L'ensemble de ces *auspicia caelestia* formait une sorte d'art fulgural, dont les éléments essentiels provenaient, semble-t-il, des Étrusques⁽²⁾.

Un tel art devait être connu des anciens Sémites chez qui le culte astral jouissait d'une grande faveur et les divinités planétaires et fulgurantes, c'est-à-dire Šin (la Lune), Šamaš (le Soleil), Ištar (planètes et étoiles) et Hadad (l'atmosphère), dominaient leurs divers panthéons.

Les desseins du Ba'l du ciel, quelle que soit la divinité qu'il désignât, devaient être partout objet d'interrogation et d'investigation, comme le laisse supposer l'abondante littérature de divination astrologique qui nous est parvenue⁽³⁾. De cette littérature encore mal exploitée,

1. Sur tous ces procédés, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Index*, s. vv.

2. BOISSIER, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, 4 sq. Sur l'astrologie grecque et hellénistique, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris 1899; BOLL, *Sternglaube und Sterndeutung*, 3^e éd. de W. Gundel, Leipzig-Berlin, 1926, 15 sqq.; BIDEZ-CUMONT, *Les mages hellénisés*, I-II, Paris 1938. Sur les rapports entre astrologie grecque et astrologie assyro-babylonienne, cf. C. BEZOLD, *Reflexe astrologischer Keilschriften bei griechischen Schriftstellern*, in *Sitzungsb. d. Heidelberger Ak.*, phil.-hist. Kl., 1910.

3. Pour l'Assyro-Babylonie, où observations astronomiques et conclusions astrologiques étaient intimement mêlées, cf. C. BEZOLD, *Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern*, in *Sitzungsb. d. Heidelberger Ak.*, phil.-hist. Kl., 1911, 2. Abhandl.; on y trouvera l'état de la question avec les publications faites jusqu'alors et le contenu de cette littérature; sur ce dernier point, cf., en particulier, du même auteur, *Die Astrologie der Babylonier*, ap. BOLL, *Sternglaube*, op.

seule la partie relative à la météorologie divinatoire nous intéresse ici ; l'astrologie judiciaire, obéissant plutôt aux lois des omens proprement dits ('*iyāfa* et *zāgr*), sera abordée au chapitre suivant.

La *Malḥama* de Daniel

Tous les phénomènes de l'atmosphère, dont dépendent la fertilité, la paix et la sécurité, sont scrutés avec un luxe déconcertant de protases et d'apodotes, révélant ainsi la somme considérable d'espérances et de craintes que l'angoisse fit naître dans les cœurs des hommes. Un *corpus* de ces signes et de leurs significations divinatoires nous est parvenu sous le nom de *Malḥama*, attribuée au prophète Daniel (¹), où des prédictions sont tirées du premier janvier du calendrier chrétien, selon le jour de la semaine auquel il tombe, à commencer par le samedi (58^v-60^r), des éclipses de soleil, selon les mois du calendrier chrétien, à commencer par avril (60^r-60^v), des éclipses de la lune, selon le même ordre (60^v-61^v), des éclairs (5^v), du tonnerre (61^v-63^r), de l'apparition des halos autour du soleil (63^r-63^v) et autour de la lune (63^v-64^r), de l'arc-en-ciel (64^r-64^v), de l'apparition d'un signe dans le ciel (64^v-65^v), des tremblements de terre (65^v). Après ces extraits de la *Malḥama* (²), des compléments sont apportés, relatifs aux indications des vents sur les événements (65^v-66^r), à celles des jours de la semaine (66^r), à celles du jour de la semaine auquel tombe le premier Thôt de l'année copte (66^v-67^r) et du premier jour de l'année arabe (67^r-67^v).

Une autre recension de cette *Malḥama* (³) élargit l'éventail de ces prédictions qui partent des mansions lunaires, du tonnerre, selon les mois, des éclipses de la lune, des tremblements de terre, des nouvelles

cit., pp. 1-15. Pour les autres peuples sémitiques (Canaanéens, Araméens, Arabes), où l'existence d'une astrologie pratique est largement attestée, il n'y a pas eu, à notre connaissance, une étude d'ensemble. Nous mentionnerons, au cours de l'exposé, les recherches fragmentaires faites sur ce sujet.

1. Nous donnons les têtes des chapitres du ms. *Bayezit*, *Veliüddin Ef.* 2294, 3, fol. 58^v-65^v, *nashî*, date illisible, 21 × 15.

2. Nous lisons à cet endroit : تمت الفصول من كلام دانيال عليه السلام . وهذا ما تيسر من كتاب تبليغ المرام على سبيل الاختصار .

3. *Bağdatli Vehbi* 2234, fol. 1-6^r, *nashî* s. d., 23,5 × 15,5 (originaire de Bagdad) ; cf. fol. 16^v-20^v : كتاب دانيال الحكيم, reprenant des thèmes de l'écrit précédent.

lunes, de l'arc-en-ciel, des parhélies (¹), du disque lunaire, de la neige et de la grêle, des nuages, des comètes, du souffle des vents, des pluies ...

Une troisième recension (²), la plus longue, fournit, dans son titre, les principales rubriques qu'elle contient et indique les sources auxquelles le compilateur prétend avoir puisé : « *K. al-malḥama*, les signes et indications, traduits du syriaque en arabe, et ce qui se reproduit comme les phénomènes célestes et terrestres dans les déserts et sur les mers, les tremblements de terre, les éclipses, la chute des étoiles, les tonnerres, les éclairs, les éclipses, les nouvelles lunes, selon les signes du zodiaque, les tempêtes, les vents noirs, les nuages vus comme des silhouettes de personnes, ce qui arrivera dans les pays des Persans ('*aḡam*), des Arabes et d'autres peuples et dans les îles et les montagnes ». Les sources indiquées sont : Daniel, Dû l-Qarnayn, Balaam, And [r]ionicos, Ptolémée, Hermès, Esdras le Scribe ('*Uzayr*). Après la *basmala*, on lit : « *K. as-sudâ* (= *šûdô*'), c'est-à-dire les signes (*šûwôlô*) et les indications (*šûdô*') (³), traduit du syriaque en arabe, sur les phénomènes célestes, d'Hermès le Sage, Daniel, Dû l-Qarnayn et al-Iskandar » (⁴).

1. الغبار الذي يكون في وجه الشمس .

2. *Reisülküttab Mustafa Ef.* 1164, 2, fol. 15^r-93^r, *nashî* s. d., 27 × 17.

3. كتاب السداع ومعناه العلامات والدلائل (fol. 15^v) ; comp. *Br. Museum*

Or 2084, fol. 1^v : *Klôbbô d-šûdô* ... *da-mḥawîn 'âl šûwôlô w-ḡêdšê d-hôwîn* (ap. FURLANI, in *RSO* 7/1916-18, p. 885). *Šûdô* et *dald' il* équivalent au grec σημειώσεις.

4. Suit la table des matières comprenant vingt-deux *bābs*. Un ancien ms. de la *Malḥama*, ayant appartenu à la bibliothèque de Sayf ad-Dawla (cf. *supra*, p. 225, n. 6), se trouve à Millet, *Hekim Oğlu* 574, 2, fol. 302^r-356^v, précédé de *K. ad-Dald' il* d'IBN AL-BAHLÛL, fol. 1-300^r, daté de 556 h., mais d'une autre main (cf. *supra*, p. 225, n. 5 et 6). Autres exemplaires : *Nuruosmaniye* 2796, fol. 1-65^v, *nashî*, 21 × 15,5 ; Konya, *Yûsuf Ağa* 5006, pp. 1-64, *nashî*, 22 × 14 ; Ankara, *Is. Saib Sincer* I, 382, non fol., *nashî* s. d., 23 × 14 (tardif) ; *Lâleli* 1584, 20 fol., *nashî* de 902 h., 17 × 13 ; *Şehid Ali P.* 2002, fol. 41^r-57^v, *nashî* tardif, 20 × 13,2. On trouvera une description détaillée d'une collection de traités astrologiques du *Br. Museum* (*Or*. 5907), faite par G. FURLANI, in *ZA* 33/1920-21, 157-168 ; le même auteur décrit des mss. astrologiques syriaques, in *RSO* 7/1916-18, 885-9 ; *ZDMG* 75/1921, 122-8. Autres traités syriaques du genre ap. R. A. WALLIS BUDGE, in *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics* or « *The Book of Medicines* », Londres 1913, I, 441 sqq. ; A. MINGANA, *The Book of Shem son of Noah*, in *Some Early judaeo-christian Documents in The John Rylands Library*, in *Bulletin of the John Rylands Library* 4/1917-18, 76-85, 108-115 (texte) ; M. A. KUGNER, *Un traité astronomique et météorologique attribué à Denys l'Aéropagite*, in *Actes du XIV^e Congrès Intern. des Orientalistes*, Alger, 1905, II, 159, 15.

Autres sources

Il s'agit d'écrits apocryphes dont certains nous sont connus. L'œuvre attribuée à Daniel qui est à la source de telles spéculations, est l'*Apocalypse* grecque, de contenu astrologique, qui porte son nom ⁽¹⁾. Sous le nom de Balaam, nous n'avons rien vu jusqu'ici, mais, comme il peut avoir été identifié à Luqmân ⁽²⁾, il est possible que la référence soit faite à l'écrit qui est attribué à ce dernier, à savoir *Mağallat Luqmân* ⁽³⁾ ou *Waṣiyyat Luqmân* ⁽⁴⁾, de contenu sapientiel et ésotérique. D'Andronicos, il existe en syriaque un fragment, traduit du grec, relatif aux douze *στοιχεῖα* (= signes du Zodiaque) du Soleil; l'auteur est qualifié de « sage, philosophe et expert » et semble s'identifier avec Andronicos Cyrrhestes, mort vers 100 av. J-C ⁽⁵⁾, nommé dans un « discours sur l'Étoile (de Bethléhem) », attribué à Eusèbe de Césarée ⁽⁶⁾. L'ouvrage de Ptolémée qui traite de divination astrologique, est le *K. al-arba'a* (= *Tetrabiblon*), complété par le *K. al-ṭamara* (= *Karpos*), appelé aussi *Centiloquium*, connus très tôt des Arabes ⁽⁷⁾; il eut une profonde influence sur leur astrologie. Au Ps.-Hermès est attribué un *K. al-iqtirānāt wa-l-itṭiṣālāt wa-l-mumāzağāt* ⁽⁸⁾, de contenu astrologique; à lui et à Ptolémée sont attribués deux opuscules astrologiques

1. P. BOUDREAUX en a publié quelques pages dans *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, t. VIII, 3, pp. 171-179; autres réf. ap. KRUMBACHER, *Gesch. d. byzant. Lit.*, op. cit., 628.

2. Cf. *supra*, p. 88, n. 2.

3. Cf. IBN HIṢĀM, 285.

4. Cf. *Reisülküllab Mustafa Ef.* 1164, 5, fol. 106^v-107^v, *nashī*, dans une *mağmū'a* datée de 850 h., 27 × 17. À noter que la copie de la *Malḥama* de Daniel, du fonds *Bağdallī Vehbī Ef.* 2234, porte, comme sous-titre, la mention *Waṣiyyat usquf*, « Testament d'un évêque ».

5. Cf. MINGANA, in *Bulletin of the John Rylands Library* 4/1917-18, 85 sq., 88 sq (trad.), 116 sq. (texte). Selon Mingana, le nom d'Andronicos se trouve mentionné dans d'autres écrits syriaques du genre (cf. BUDGE, *Syrian Anatomy*, op. cit., pp. 237, 521, 654).

6. Écrit syriaque éd. par W. WRIGHT, in *Journal of Sacred Literature and Biblical Record*, N. S. 9/1866, pp. 117-136; trad. angl. ib. 10/1867, pp. 150-164 (cf. p. 152).

7. Cf. *supra*, p. 233, n. 6.

8. *Hafid Ef.* 176, fol. 1-75^v, *ta'ltq fārsī* de 1192 h., 21 × 14; comp. *K. Hirmis al-Hardmisa*, *Ṣhid Ali P.* 2002, fol. 58^v-71^v, et *K. zağr an-naṣṣ*, à caractère éthique et mystique, AS 1843, 73 fol., *nashī* très beau, 19 × 14. Sur les *Hermetica* arabes, cf. M. PLESSNER, *Hermes Trismegistus and Arab science*, in *St. Islamica* 2/1954, 45-59.

intitulés : *K. mawāld ar-riğāl 'alā ra'y Hirmis wa-Baḥlamyūs* ⁽¹⁾ et *K. mawāld ar-riğāl 'alā ra'y Hirmis wa-Baḥlamyūs* ⁽²⁾. Le nom d'Esdras le Scribe, considéré dans l'*Apocalypse* arabe de Daniel ⁽³⁾, comme le fils de ce dernier, se trouve en tête d'un traité astrologique, à la suite du « Livre des Signes » de Daniel, dans le ms. du *Br. Museum*, Or 4434, fol. 54^r, décrit par Furlani ⁽⁴⁾. Enfin, Dû l-Qarnayn et Alexandre qui semblent désigner le même personnage, peuvent référer à la *Sirat al-Iskandar*, œuvre remplie de légendes folkloriques, connue en arabe et en syriaque ⁽⁵⁾ et contenant beaucoup de données astrologiques.

Ainsi, bien qu'il s'agisse d'auteurs fictifs, les sources citées par les compilateurs de ces écrits astrologiques ont existé. Dans quelle mesure les opinions prêtées à ces sources y sont-elles fidèles, on ne saurait le dire qu'après une confrontation systématique de tous ces documents. Un fait est déjà certain : les recensions en grec, syriaque et arabe de la *Malḥama* de Daniel, rapidement confrontées par Furlani ⁽⁶⁾, présentent des divergences tellement profondes qu'il ne saurait être question de parler de traduction d'un prototype. Les diverses copies arabes de cette *Malḥama* elles-mêmes ne sont pas faites les unes sur les autres; de même, les recensions syriaques et arabes qui sont censées dériver les unes des autres, s'écartent considérablement dans la disposition des matériaux, comme dans le nombre des thèmes abordés. Il y a, néanmoins, une unité de vue dans tous ces écrits, manifestement remaniés, amplifiés et adaptés aux divers milieux auxquels ils étaient destinés et aux diverses époques. Ils sont nés en milieux agricoles et s'apparentent étroitement aux almanachs agricoles (*παρά-πρημα*). Je dirais même que ces derniers sont par rapport à ces traités astrologiques, ce qu'est le traité d'agriculture d'Ibn al-'Awwām par rapport à celui du Ps.-Ibn Waḥsiyya, c'est-à-dire une recension purgée de tout ce qui n'était plus cru et de tout ce qui ne correspondait plus aux idées de l'époque. L'examen de *K. ad-dald'il* d'AL-ḤASAN B. AL-BAHLŪL ⁽⁷⁾, conçu de la même manière que les écrits astrologiques

1. AS 2704, fol. 27^r-43^r, *nashī* s. d., 20 × 14.

2. *Ib.* 44^r-60^v.

3. Publiée, traduite et annotée par F. MACLER, in *RHR* 49/1904, pp. 265-305.

4. Cf. ZDMG 75/1921, p. 125 : *Tāh šādō'ē d-'ezrā sōjro*.

5. AS 3003 et 3004 (cf. *supra*, p. 222, n. 6); la version syriaque fut éd. et trad. en angl. par A. W. Budge, Cambridge 1889.

6. Cf. RSO 7/1916-18, 889; ZA 33/1920-21; 168; ZDMG 75/1921, 125, 128.

7. Millet, *Hekim Oğlu* 572, 1, fol. 1-300^r; cf. *supra*, p. 225.

que nous avons vus et portant le même titre, à savoir *K^o. d-šûdô'ê*, démontre que ce calendrier, réunissant des signes tirés des divers calculs suivis en Orient (syrien, musulman, juif, arménien et copte) et des fêtes chrétiennes, juives, arméniennes, sabéennes, constitue un exemple d'une telle tentative d'adaptation des données astrologiques, dont il ne conserve que les indications utiles et courantes.

Héritage antique recueilli par l'Islam

La conclusion que nous tirons de ce bref exposé sur la *Malhama* de Daniel, est qu'en terre d'Islam et surtout en Iraq, des traditions météorologiques antiques ont survécu, conservant les vestiges d'une divination autrefois très prospère, exploitant tous les phénomènes atmosphériques dans le but de dévoiler l'avenir. En effet, il est remarquable de constater que l'arrangement systématique de ces traités correspond, sinon dans les détails, du moins, dans l'agencement de l'ensemble, à celui des traités assyro-babyloniens du même genre ; plus encore, l'esprit des prédictions est le même, en ce sens qu'elles portent sur le pouvoir, la collectivité, la récolte, la défaite d'une armée ou sa victoire, etc., et rarement sur le sort des individus (¹).

Mais, à cet héritage étranger, recueilli par l'Islam ou, du moins, en terre d'Islam, les Arabes préislamiques paraissent n'avoir rien apporté. Ignoraient-ils, en fait, ces procédés divinatoires ? Cela serait surprenant, vu que tous les peuples anciens ont su tirer des pronostics des phénomènes météorologiques.

'Ilm al-anwâ'

Il est une science que les Arabes se prévalent de posséder et où ils prétendent se distinguer : c'est le *'ilm al-anwâ'*, connaissance des périodes délimitées par le lever héliaque et le coucher acronyque de certaines étoiles. Dans la littérature qui fixera ces traditions, les noms de ces

1. Sur les thèmes des traités astrologiques assyro-babyloniens et sur les prédictions qu'ils contiennent, cf. C. BEZOLD, in BOLL, *Sterngläube*, op. cit., 2 sqq. Un exemple détaillé et accessible est l'article de Ch. VIROLLEAUD, *Présages tirés des éclipses de Soleil et de l'obscurcissement du Soleil ou du ciel (par les nuages)*, in ZA 16/1902, 201-230. L'ouvrage qui répond le mieux à l'esprit de cette littérature, est le *Calendrier babylonien des travaux, des signes et des mois*, récemment publié et traduit par R. LABAT, dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, IV^e Section, fasc. 321, Paris 1965. Grâce à cette publication, il sera désormais possible de faire la synthèse des traités astrologiques arabes, par comparaison à cet antique modèle.

étoiles s'identifient avec ceux des vingt-huit mansions lunaires (¹). Le nom de cette science fait surtout ressortir la notion d'opposition entre ces étoiles (²), laquelle est à l'origine de la modification périodique des conditions atmosphériques. D'où le caractère faste ou néfaste pris par les unes et les autres, en fonction des influences bénéfiques ou maléfiques qu'elles étaient censées exercer.

Mais cette science qui diffère de l'*ἐπισημασία* ou prévision météorologique, à laquelle certains astronomes donneront le nom d'*anwâ'* (³), avait-elle un caractère divinatoire ? *A priori*, on est tenté de répondre par l'affirmative, puisqu'il s'agit de pronostics annonçant pluie, sécheresse, fertilité, disette, etc., d'autant plus que le style des dictons qui les expriment et qui en constituent la forme la plus ancienne (⁴), ressemble étrangement à celui des omens, en ce sens qu'il est fait de protases, commençant par *idâ*, l'équivalent de l'accadien *šumma*, qui introduit tous les présages assyro-babyloniens, et indiquant l'action de l'étoile (se lever, se coucher) et, pour les Pléiades, le moment (matin, soir) (⁵), et d'apodoses, énumérant les conséquences qui en résultent, (la chaleur et son cortège de calamités, le froid, la pluie, la fécondité animale et végétale, l'abondance des dattes, la rareté du lait, les crues subites, l'entrée des diverses saisons, etc.). Rien au fond ne sépare ces dictons de la divination météorologique sinon le fait qu'ils constituent des observations empiriques qui, au cours des siècles, ont perdu tout caractère conjectural pour devenir, aux yeux des nomades, des événements prévisibles et quasi infaillibles, des effets déterminés liés à des causes déterminées. Le rôle du devin n'est plus nécessaire, puisque

1. Cf. Ch. PELLAT, *Dictons, Anwâ' et Mansions lunaires*, in *Arabica* 2/1975, 17-41 ; cf. tableau, p. 32 sq. ; T^eA I, 138, l. 28 sqq. ; ALÛSÎ, *Bulûğ*, III, 229 (résumant *K. al-anwâ'* de 'ABDARRAHMÂN B. ISHÂQ AZ-ZAGĞÂĞÎ).

2. C'est la signification de la racine *n w* ' en acc. (BEZOLD, 185 sq.), en hébreu (GES.-BUHL, 490) et en arabe (cf. T^eA I, 138, l. 17 sqq., citant L^eA) :

وَأَنَا سَمِي نَوًّا لِأَنَّهُ إِذَا سَقَطَ الْغَارِبُ نَا' الطَّالِعِ وَذَلِكَ الطَّلُوعُ هُوَ النَّوُّ وَبَعْضُهُمْ يَجْعَلُ النَّوُّ هُوَ السَّقُوطُ كَأَنَّهُ مِنَ الْأَضْدَادِ . قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ وَلَمْ يَسْمَعْ فِي النَّوِّ أَنَّهُ السَّقُوطُ إِلَّا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ . Pour les autres significations de *naw'*, cf. PELLAT, loc. cit. 18.

3. Cf. PELLAT, loc. cit., 20 sqq. ; ALÛSÎ, *Bulûğ*, III, 237 sqq. (utilisant le *K. al-anwâ'* d'IBN QUTAYBA).

4. Cf. NALLINO, *Raccolta*, V, 191 sqq.

5. Les dates du lever héliaque et du coucher acronyque étant connues par ailleurs (cf. PELLAT, loc. cit., 20 sqq. et 32 sq.).

l'imprévu est supprimé et la fantaisie ne joue plus que dans des virtuosités verbales et des détails insignifiants. Effectivement, tels qu'ils sont rendus par Charles Pellat, à savoir avec, dans la protase, « quand » au lieu de « si », et, dans l'apodose, le présent au lieu du futur, nul doute que ces dictons n'ont aucune portée divinatoire ; mais il suffit d'opérer cette double substitution, simple en apparence, pour qu'ils aient le rythme et le balancement du style divinatoire antique. Il est loisible de penser que, dans leur forme ancienne, alors que de telles connaissances étaient encore l'apanage d'une classe d'hommes, les devins, ces dictons étaient dans le style des présages ; mais, une fois que de telles constatations empiriques furent devenues connues de tout le monde, notamment des anciens qui présidaient aux destinées de leurs tribus, et une fois qu'elles eurent pris, aux yeux de tous, un caractère prévisible et inéluctable, le style divinatoire devenait alors superflu et comme incompris.

L'indication précieuse de ces dictons, relative à la haute antiquité et à l'empirisme de la science des *anwā'*, est confirmée par nombre d'autres indications fournies par la riche littérature du genre et, en particulier, par le manuel le plus précis et le plus pratique qu'est *K. al-anwā'* d'IBN QUTAYBA (1).

En effet, à côté de connaissances astronomiques concernant les planètes, les étoiles et les mansions lunaires, on y trouve des indications sur les pluies, les vents, les nuages ; or, de telles indications, du fait de leurs incertitudes, font appel à une longue expérience et un flair spécial qui s'apparente à celui du sourcier ou du guide qui savent interpréter la couleur du sol et sa conformation. Bien que ces données soient présentées dans le style des *anwā'*, à savoir comme des conséquences prévisibles à partir de prémisses bien déterminées, elles peuvent

1. Éd. Hamidullah-Pellat, Haydarābād 1956 ; voir aussi PELLAT, in *Arabica* 1/1954, 84-88 ; sur l'ensemble de la littérature des *anwā'*, cf. ib. 2/1955, 235 sqq. ; NALLINO, *Raccolta*, V, 184-194 ; 317-324 ; ALŪSĪ, *Bulāḡ*, III, 223 sqq., qui fournit un excellent résumé de toutes les connaissances astronomiques des Arabes, utilisant, en particulier, les traités sur les *anwā'* d'ABŪ L-QĀSIM 'ABDARRAHMĀN AZ-ZAGĠĀLĪ (m. 310/922), d'IBN QUTAYBA (m. 276/889) qui n'est pas mentionné parmi les auteurs des livres d'*anwā'* (p. 223), mais cf. p. 237 sqq. (les dictons), AL-MARZUBĀNĪ (?), *في كتاب صنفه في الانواء اتى فيه بفوائد كثيرة مقداره مائة وعشرون كراسة* (p. 244), IBN DURAYD, *K. al-maḡar wa-s-saḥāb* (p. 247 sqq.), sur la description des nuages et de la pluie, d'un point de vue essentiellement lexicographique.

avoir eu un caractère divinatoire, comme le laissent supposer quelques indices recueillis dans la tradition.

Au cours des combats qui allaient conduire le Prophète à la Mekke, en l'an 8 de l'hégire, un envoyé des Banū Ka'b, fraction des Ḥuzā'a ralliée à lui, vint lui demander son soutien contre les Banū Bakr, autre fraction des Ḥuzā'a, non encore ralliée et soutenue par les Qurayšites. Voyant alors un nuage (1) traverser le ciel, le Prophète dit : « De ce nuage tombera la victoire des Banū Ka'b » (2) ! Lors de la razzia des Banū al-Muṣṭaliq, en l'an 6 de l'hégire, alors que le Prophète était en route, un vent très fort souffla ; ses compagnons eurent peur. Il leur dit : « N'ayez crainte ; s'il souffle (si fort), c'est (pour annoncer) la mort d'un grand personnage parmi les infidèles ». C'était la mort, à Médine, du juif Rafā'a b. Zayd, bien en vue chez les Banū Qaynuqā' (3).

Dans le *K. al-Maḡar wa-s-saḥāb*, IBN DURAYD rapporte que le Prophète, se trouvant un jour au milieu de ses compagnons, fut interrogé par ces derniers sur un nuage qui passait : « Voici un nuage, ô Envoyé de Dieu, lui disent-ils ! — Comment en voyez-vous les bases, demanda-t-il ? — Quelles sont belles et solides, s'exclament-ils ! — Comment en voyez-vous la masse ? — Qu'elle est belle et bien arrondie ! — Comment en voyez-vous les bords supérieurs ? — Qu'ils sont beaux et bien droits ! — Comment en voyez-vous les éclairs, brillent-ils bien légèrement ou déchirent-ils (les nuages) ? — Ils déchirent (les nuages). — Comment en voyez-vous le noir ? — Qu'il est beau et qu'il est bien foncé » ! Alors, le Prophète conclut : « C'est la pluie » ! Ses compagnons lui dirent : « Nous ne trouvons pas que ce qui est de toi (= le Coran) est plus éloquent ! — Et pourquoi pas ? Le Coran fut révélé dans ma langue, en un arabe éloquent » (4).

1. *'anān*, syr. *'nōnō*, héb. *'anān*, qui indiqua anciennement le ciel et les nuages qui le couvrent (comp. le sumérien *Anu*), servit à la formation du nom du devin, *mō'ōnēn*, chez les Hébreux pasteurs et agriculteurs qui devaient accorder autant d'importance que les descendants d'Ismaël, sinon plus, à l'observation divinatoire des phénomènes météorologiques (cf. W. R. SMITH, *J. of Ph.* 14/1885, 115).

2. IBN HIŠĀM 806, l. 12 sq. ; TABARĪ, I³, 1622.

3. IBN HIŠĀM, 727.

4. Cité ap. ALŪSĪ, *Bulāḡ*, III, 247 ; comp. RĀZĪ, ap. MOURAD, op. cit., 16 (mutilé), citant le même récit, sous une forme abrégée, d'après le *Ḡarīb* d'ABŪ 'UBAYD. ALŪSĪ reproduit, à la suite et de la même source, une quinzaine de récits semblables, puisés, la plupart du temps, dans AṢMA'Ī, relatant des descriptions, faites par des Bédouins, des diverses caractéristiques des phénomènes météorologiques précédant la chute de la pluie. Ces textes n'ont qu'un intérêt lexicographique.

Parmi les propriétés (*ḥiṣḍl*) du *ḥaram*, al-Ġāḥiz (1) mentionne la suivante : « Si la pluie mouille la porte (du sanctuaire) qui est du côté de l'Iraq, la fertilité et la pluie seront, cette année-là, du côté de l'Iraq ; si la pluie mouille tous les côtés du sanctuaire, la pluie et la fertilité seront communes à tous les pays ».

Citons, enfin, un texte démontrant le rôle de pilier du cosmos attribué par les anciens Arabes au système des *anwā'*. Parmi les pronostics annonçant la venue du Prophète, on nota la fréquence des étoiles filantes. Un quartier de Taqīf fut le premier à s'en inquiéter. L'un d'entre eux, 'Amr b. Umayya b. 'Ilāḡ, le plus perspicace (*adhā*) des Arabes et celui d'entre eux dont les opinions acquéraient valeur de maximes (*ankarahā ra'yān*), fut interrogé à ce sujet. « Regardez, répondit-il ! Si les étoiles qui sont lancées ne sont autres que les signes stellaires (*ma'dlim an-nuġūm*) qui nous guident sur terre et sur mer et qui nous font connaître les *anwā'* de l'été et de l'hiver, dans le but d'améliorer la vie quotidienne des hommes, ce sera, par Dieu, le ploiement (*ṭayy*) du monde et la mort des créatures qui y vivent ; si, par contre, il s'agit d'autres étoiles, les premières étant intactes, ce sera pour un dessein de Dieu sur ses créatures ; mais quel est-il » (2) ?

La prévision météorologique

En dehors de la littérature des *anwā'*, un témoignage de Rāzī atteste que les Arabes, en raison de leur besoin incessant d'eau et de pluie, étaient passés maîtres dans l'art d'inspecter le ciel et de supputer les chances de pluie. « Ils observaient, dit-il, attentivement l'état des nuages et des éclairs et suivaient les lieux où tombait la pluie. Il est certain que, grâce à leurs nombreuses expériences, ils réussirent à fixer les règles générales de pareils phénomènes et à savoir que si telle forme particulière et tel aspect déterminé des nuages se réalisaient, il y aurait chute de pluie, sinon la pluie ne tomberait pas. L'ensemble de ces inductions est subordonné aux conditions suivantes : 1. (Connaître) la région d'origine du nuage, ainsi que l'état de la région opposée. 2. Savoir si le nuage est léger ou épais. 3. Connaître la couleur du nuage. 4. Connaître la nature des vents. 5. Connaître la nature des éclairs. Quand toutes ces conditions sont réunies, ils arrivent à savoir si tel nuage est chargé de pluie abondante ou légère, quel éclair est stérile et lequel annonce la pluie. À mesure que leurs expériences en cette

1. *Ḥayawān*, III, 43.

1. IBN HIŠĀM, 131.

matière s'accrurent, ils sont devenus capables d'émettre des prévisions certaines » (1).

En définitive, ar-Rāzī ne fait que résumer les règles empiriques du *'ilm al-anwā'*, auquel se rattachent toutes les pratiques divinatoires relatives aux phénomènes atmosphériques. La fixation par écrit de telles traditions, à l'époque islamique, a dû leur enlever leur caractère à la fois païen et divinatoire. Leur appartenance au culte astral de l'Arabie ancienne peut, cependant, être inférée de la condamnation dont fut l'objet, de la part de la Tradition, la croyance que les astres étaient la cause efficiente de la chaleur, du froid, du tonnerre, de l'éclair et surtout de la pluie (2).

Il ressort de l'ensemble de ces procédés physiognomoniques, assez disparates, mais unis par des liens méthodologiques et analogiques, que le champ d'investigation du devin s'étendait à tous les phénomènes réellement ou apparemment statiques de la nature. Il en relève les marques qui lui permettent de déceler des particularités, voilées aux yeux des personnes non averties, et d'en déduire des indications relatives à l'avenir ou au présent des individus ou de la collectivité.

Le chapitre qui va suivre, démontrera que les phénomènes dynamiques ont permis à la fantaisie du devin d'atteindre le maximum de ses possibilités. Aussi fluides que son imagination, ces phénomènes, en perpétuel devenir, se prêtent admirablement à l'esprit conjectural des apodoses divinatoires ; car il suffit du plus imperceptible des changements, affectant la donnée toujours précise de la protase, pour que la portée de l'omen change et pour qu'en même temps, la science et le prestige du devin soient saufs !

1. Cf. ap. MOURAD, *op. cit.*, 16 ; trad., 84 sq. AR-RĀZĪ parle, à la suite, de la supercherie des faiseurs de pluie hindous qui prétendent écarter la grêle ou détourner un nuage du lieu normal de sa chute. Pour les faiseurs de pluie en Arabie, cf. T. FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. I.

2. Cf. T. FAHD, *loc. cit.* ; PELLAT, in *Arabica* 2/1955, 34 ; BUḤĀRĪ, éd. Būlāq, I, 136, où le Prophète fait dire à Dieu : *من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب ، واما من قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب .*

APPENDICE AU CHAPITRE III, § 6

Table de concordance du *Περὶ παλμῶν* du Ps.-MÉLAMPOS⁽¹⁾ et du *Tafsir al-ihṭilāḡāt*, selon le ms. de Strasbourg 4212, fol. 260^v-264^v ⁽²⁾. Nous ne retiendrons que l'énumération des membres et parties du corps, nous désintéressant des significations divinatoires de leurs pulsations. La numérotation française indique l'ordre de succession des paragraphes dans le texte grec, que nous suivons et auquel nous référons celui du texte arabe qui, de ce fait, a une numérotation perturbée.

Désignations des membres et parties du corps en grec

Désignations des membres et parties du corps en arabe

1. <i>Κορυφή</i>	sommet de la tête (crâne)	٨ — الجمجمة
2. <i>Κεφαλή</i>	chevelure ⁽³⁾ tête	
3. <i>Κεφαλή δλη</i> ⁽⁴⁾	toute la tête	١٠ — جميع الرأس
	partie antérieure de la tête	١ — مقدم الرأس
4. <i>Κεφαλῆς τὸ ὀπισθεν μέρος μέχρι τοῦ κύκλου</i>	partie postérieure de la tête jusqu'au sommet	٢ — مؤخر الرأس

1. Selon l'éd. de DIELS, *loc. cit.*, 1907, pp. 23-32, dans la version A qui comprend 187 (en retrancher n° 3 et y ajouter n° 52 et 81) paragraphes, alors que la version P (*ib.* 34-48) n'en comprend que 155.

2. Cette recension comprend 122 paragraphes, alors que celle de Berlin 4259, trad. en allem. par J. Lippert et F. Kern, *op. cit.*, 1908, 58-71, n'en comprend que 120.

3. Comme l'indiquent les présages concernant les cheveux qui se redressent et ceux qui frissonnent un bon moment. En règle générale, la traduction littérale est faite suivant l'arabe.

4. Le n° 3 du texte grec de Diels ne constitue pas une rubrique indépendante mais une variante d'interprétation.

[<i>Βρέγμα τὸ δεξιόν</i>]	fontanelle droite	٣ — اليافوخ الايمن
[<i>Βρέγμα τὸ ἀριστερόν</i>]	fontanelle gauche	٤ — اليافوخ الايسر
	entre les deux fontanelles	٥ — ما بين اليافوخين
5. <i>Κεφαλῆς τὸ δεξιὸν μέρος</i>	côté droit de la tête	٦ — شق الرأس الايمن
6. <i>Κεφαλῆς τὸ ἀριστερόν μέρος</i>	côté gauche de la tête	٧ — شق الرأس الايسر
7. <i>Ἐγκέφαλος</i>	cerveau	٩ — ام الرأس
8. <i>Μέτωπον</i>	front	١١ — الجبهة باسرها
9. <i>Μετώπου τὸ δεξιὸν μέρος</i>	côté droit du front	
10. <i>Μετώπου τὸ ἀριστερόν μέρος</i>	côté gauche du front	
11. <i>Μετώπου τὸ μέσον</i>	milieu du front	
12. <i>Κρόταφος δεξιός</i>	tempe droite	١٢ — الصدغ الايمن
13. <i>Κρόταφος ἐνώνυμος</i>	tempe gauche	١٣ — الصدغ الايسر
14. <i>Ὅφρὺς δεξιὰ</i>	sourcil droit	١٥ — الحاجب الايمن
15. <i>Ὅφρὺς ἀριστερά</i>	sourcil gauche	١٦ — الحاجب الايسر
	les deux sourcils	١٧ — الحاجبان
16. <i>Ὅφρῶν τὸ μέσον</i>	entre les deux sourcils	١٤ — بين الحاجبين
17. <i>Ὀφθαλμὸς δεξιός</i>	œil droit	٢٦ — العين اليمنى كلها
18. <i>Ὀφθαλμοῦ δεξιοῦ τὸ ἄνω βλέφαρον</i>	cil supérieure de l'œil droit	٢٢ — جفن العين اليمنى من فوق
19. <i>Ὀφθαλμοῦ δεξιοῦ τὸ κάτω βλέφαρον</i>	cil inférieur de l'œil droit	٢٥ — جفن العين الايمن الاسفل
20. <i>Ὀφθαλμοῦ δεξιοῦ κωνθός</i>	coin de l'œil droit	١٨ — آماق (١) العين اليمنى
21. <i>Ὀφθαλμὸς ἀριστερός</i>	œil gauche	٢٧ — العين اليسرى كلها
22. <i>Ὀφθαλμοῦ ἀριστε-</i>	cil supérieur de l'œil	٢٣ — جفن العين اليسرى

1. Plur. de *مَاق*, « angle intérieur de l'œil » (comp. les n° 23-24).

ροῦ τὸ ἄνω βλέφαρον	gauche	من فوق
23. Ὀφθαλμοῦ ἀριστε-	coin droit de l'œil gauche	١٩ — أمام العين اليسرى
ροῦ ὁ δεξιὸς κανθὸς (ἢ γωνία ὁ πρὸς τὴν ῥίνα)	(càd. celui du côté du nez)	
24. ὁ δὲ ἀριστερός	coin gauche (de l'œil gauche)	
25. Ὀφθαλμοῦ ἀριστε-	cil inférieur de l'œil	٢٤ — جفن العين
ροῦ τὸ κάτω βλέφαρον	gauche	الايسر الاسفل
26. Ὀφθαλμοῦ ἀριστε-	coin de l'œil gauche	
ροῦ ὁ κανθὸς ἢ ὁ βόλος (¹)		٢٠ — مؤخر العين اليمنى
	arrière de l'œil droit	
27. Ὀφθαλμοῦ ἀριστε-	arrière de l'œil gauche	٢١ — مؤخر العين اليسرى
ροῦ ἢ οὐρά		
28. Ῥινὸς δεξιὸν μέρος	côté droit du nez	٢٩ — قصبة الأنف اليمنى
29. Ῥινὸς ἀριστερόν μέρος	côté gauche du nez	٣٠ — قصبة الأنف اليسرى
30. Το μέσον τῆς ῥινός	milieu du nez	٣١ — قصبة ارنبة الأنف
31. Ῥίς ὅλη	tout le nez	٢٨ — الأنف كلها
32. Τὸ ἄκρον τοῦ ἀριστεροῦ μέρους τῆς ῥινός	l'extrême pointe du côté gauche du nez	
33. Μυκτὴρ δεξιός	narine droite	
34. Μυκτὴρ ἀριστερός	narine gauche	
35. Τὸ μέσον τοῦ μυκτῆρος	milieu de la narine	
36. Μῆλον δεξιόν	pommette droite	٣٤ — الوجنة اليمنى
37. Μῆλον ἀριστερόν	pommette gauche	٣٥ — الوجنة اليسرى
38. Χείλος τὸ ἄνωθεν	lèvre supérieure	٤٤ — الشفة العليا

1. Om. ὀφθαλμοῦ δεξιῦ ἢ οὐρά (comp. version P, ap. DIELS, 35, n° 15: τοῦ αὐτοῦ ἢ οὐρά).

39. Χείλος τὸ κάτω	lèvre inférieure	٤٥ — الشفة السفلى
[γωνία δεξιὰ]	angle droit	٤٦ — الزوايا من جانب اليمين
[γωνία ἀριστερά]	angle gauche	٤٧ — الزوايا من جانب الایسر
40. Σιαγὼν δεξιὰ	mâchoire droite	٣٦ — جانب اللحية اليمين
41. Σιαγὼν ἀριστερά	mâchoire gauche	٣٧ — جانب اللحية الایسر
42. Γνάθος δεξιὰ	joue droite	٣٢ — الخد اليمين
43. Γνάθος ἀριστερά	joue gauche	٣٣ — الخد الایسر
44. ὠτίον δεξιόν	oreille droite	٤٠ — الاذن اليمنى
45. ὠτίον ἀριστερόν	oreille gauche	٤١ — الاذن اليسرى
46. ὠτίον δεξιῦ τὸ ἔσωθεν	intérieur de l'oreille droite	
47. ὠτίον λαίου τὸ ἔσωθεν	intérieur de l'oreille gauche	
48. Γένειον τὸ δεξιόν	menton droit	٣٨ — الهادفة اليمنى
49. Γένειον τὸ ἀριστερόν	menton gauche	٣٩ — الهادفة اليسرى
50. Γένειον ὅλον	tout le menton	٤٨ — الذقن بأسرها
51. Οὐρανίσκος	palais	
52. τὸ δὲ ἐδώνυμον (¹)	côté gauche	
53. Βρόγχος	gorge	٤٩ — الحلقوم كله
54. Ὀδόντες	dents	٤٢ — الفم كله (?)
55. Στόμα	bouche	٤٣ — اللسان كلها (?)
56. Καρδία (comp. n° 112)	orifice supérieur de l'estomac (?)	
57. Τραχήλον τὸ δεξιὸν μέρος	côté droit du cou	٥٠ — جانب العنق اليمين
58. Τραχήλου [τὸ] ἀριστερόν μέρος	côté gauche du cou	٥١ — جانب العنق الایسر
	Le cou tout entier	٥٢ — العنق كله
59. Φάρυγγος τὸ δεξιὸν μέρος	côté droit du gosier	
60. Φάρυγγος τὸ λαίον μέρος	côté gauche du gosier	

1. Non numéroté ap. DIELS. Il y a là manifestement une lacune dans le texte grec.

61. *Αὑχένος δεξιὸν μέρος* côté droit de la nuque
 62. *Τὸ δὲ εὐώνυμον* côté gauche
 63. *<Κατακλεις δεξιὰ> (1)* targette droite
 64. *Ἡ δ'εὐώνυμος* targette gauche
 65. *Ὡμος δεξιός* épaule droite — ٥٣ — المنكب الايمن
 66. *Ὡμος λαιός* épaule gauche — ٥٤ — المنكب الايسر
 67. *Ὡμον τὸ μέσον (2)* milieu de l'épaule — ٧٩ — الكتف الايمن
 68. *Ὡμοπλάτη εὐώνυμος* omoplate gauche — ٨٠ — الكتف الايسر
 69. *τὸ δὲ τῆς εὐωνύμου ὀμοπλάτης δεξιὸν* côté droit de l'omoplate gauche
 70. *τὸ μέσον τῶν ὀμοπλάτων* entre les omoplates
 71. *Ἀκρωμιον δεξιόν* acromion droit
 72. *Βραχίων δεξιός* bras droit — ٥٧ — العضد الايمن
 73. *Βραχίων εὐώνυμος* bras gauche — ٥٨ — العضد الايسر
 74. *Μῦς δεξιός* biceps droit — ٥٩ — ظاهر العضد الايمن
 75. *Ὁ δὲ εὐώνυμος* biceps gauche — ٦٠ — ظاهر العضد الايسر
 76. *Ἀγκών δεξιός* coude droit — ٦١ — لمرفق الايمن
 77. *Ὁ δὲ εὐώνυμος* coude gauche
 78. *Πῆχυσ δεξιός* avant-bras droit — ٦٣ — الذراع الايمن
 79. *Ὁ δὲ εὐώνυμος* avant-bras gauche — ٦٤ — الذراع الايسر
 80. *Χεὶρ δεξιὰ* main droite — ٧٧ — اليد اليمنى كلها
 81. *Ἡ δὲ εὐώνυμος (3)* main gauche — ٧٨ — اليد اليسرى كلها
 82. *Καρπὸς δεξιός* poignet droit
 83. *Ὁ δὲ εὐώνυμος* poignet gauche
 84. *Ἀντίχειρ δεξιός* pouce droit — ٦٧ — ابهام اليد اليمنى

1. *Om.* A ; cf. P (*ap.* DIELS, 36, n° 46).2. *Om.* Ὡμοπλάτη δεξιὰ (*comp.* P. *ap.* DIELS, 36, n° 50).3. Non numéroté *ap.* DIELS.

85. *Ὁ δὲ εὐώνυμος* pouce gauche — ٦٨ — ابهام اليد اليسرى
 86. *Τὸ πλάγιον τῆς χειρός* flanc de la main (droite)
 87. *Τὸ τῆς ἀριστερᾶς χειρός* flanc de la main gauche
 88. *Χεὶρ δεξιὰς τὸ μέσον* paume de la main droite — ٦٥ — الراحة اليمنى
 89. *Τῆς δὲ εὐωνύμου* paume de la main gauche — ٦٦ — الراحة اليسرى
 90. *Τὸ ἐπάνω τῆς δεξιᾶς χειρός (1)* dos de la main droite
 91. *Δάκτυλος μικρὸς τῆς δεξιᾶς χειρός* auriculaire de la main droite — ٧٥ — خنصر اليد اليمنى
 92. *Ὁ μετὰ τὸν μικρὸν δεύτερος δάκτυλος τῆς δεξιᾶς χειρός ὁ καλούμενος παρδάμεσος* annulaire — ٧٣ — بنصر اليد اليمنى
 93. *Δάκτυλος ὁ τρίτος τῆς δεξιᾶς χειρός ἦτοι ὁ μέσος* majeur — ٧١ — وسط اليد الايمن (2)
 94. *Δάκτυλος τέταρτος* index — ٦٩ — سبابة اليد اليمنى
 95. *Δάκτυλος ὁ μέγας ὁ καὶ ἀντίχειρ καλούμενος (cf. n° 84)*
 96. *Ὀνυχες τῆς δεξιᾶς χειρός* ongles de la main droite
 97. *Ὀνὺς τοῦ μικροῦ δακτύλου τῆς δεξιᾶς χειρός* ongle de l'auriculaire
 98. *Ὁ τοῦ δευτέρου* ongle de l'annulaire
 99. *Ὁ τοῦ τρίτου καὶ τοῦ τετάρτου* ongles du majeur et de l'index

1. *Om.* Τὸ ἐπάνω τῆς εὐωνύμου ; *comp.* *Parisinus gr.* 2154.2. Cette rubrique et celle du n° 103 (ar. 72) répondraient bien aux n°s 64 et 65 de P (*ap.* DIELS, 36) : « creux de la main... » ; mais sa place, dans le texte arabe, au milieu des noms des doigts, incite à voir dans وسط, une erreur pour وسطى, nom du majeur (*comp.* n°s 184 et 185).

100. Ὁ τοῦ μεγάλου ongle du pouce
 101. Δάκτυλος μικρὸς αὐτῶν χεὶρὸς αὐτῶν χεὶρὸς auriculaire de la main gauche — ٧٦ خنصر اليد اليسرى
 102. Ὁ δεύτερος αὐτῆς ἐγκληματικός annulaire de la main gauche (dit l'accusateur) — ٧٤ بنصر اليد اليسرى
 103. Ὁ μέσος (1) majeur de la main gauche — ٧٢ وسط اليد اليسرى (cf. n° 93, n. 12)
 104. Ὁ μέγας τῆς ἐν- cf. n° 85
 105. Ὁνυχες αὐτῶν χεὶρὸς ongles de la main gauche — ٧٢ سبابة اليد اليسرى
 106. Μάλη δεξιὰ aisselle droite — ٥٥ الابط اليمين
 107. Καὶ ἡ ἐνώνυμος aisselle gauche — ٥٦ الابط الايسر
 108. Μασθὸς δεξιὸς sein droit — ٨١ الثدي اليمين
 109. Μασθὸς ἐνώνυμος sein gauche — ٨٢ الثدي الايسر
 110. Μασθοῦ τὸ μέσον milieu du sein
 111. Στήθος poitrine — ٨٣ الصدر كله
 112. Καρδία (comp. n° 56) cœur — ٨٤ الفؤاد كله
 113. Γαστήρ ventre — ٩٢ السرة كلها
 114. Κοιλία bas-ventre — ٩٣ ما بين السرة والعانة
 115. Κοιλίας δεξιὸν μέ- côté droit du bas-ventre
 116. Λαγὼν δεξιὸς flanc droit — ٨٥ الجنب اليمين
 117. Λαγὼν ἐνώνυμος flanc gauche — ٨٦ الجنب الايسر
 118. Πλευρὰ δεξιὰ hanche droite — ٨٧ الخاصرة اليمين
 119. Πλευρὰ ἐνώνυμος hanche gauche — ٨٨ الخاصرة اليسرى
 120. Σπλήν rate
 121. Ἡπαρ foie
 122. Ἰσχίον τὸ δεξιὸν côté droit de l'échine — ٨٩ المتن اليمين μέρος

1. Om. Δάκτυλος τέταρτος τῆς ἐνώνυμου χεὶρὸς; comp. P (ap. DIELS, 37, n° 77): Δάκτυλος ὁ παρὰ τὸν μέσον.

123. Ἰσχίον τὸ ἐνώνυ- côté gauche de l'échine — ٩٠ المتن الايسر μόν μέρος
 124. Ῥάχεως τὰ δεξιὰ lombes du côté droit
 125. Νῶτος δεξιὸς côté droit de l'épine dor-
 (cf. n° 122) sale
 126. Ὁ δ' ἐνώνυμος côté gauche
 (cf. n° 123) le dos — ٩١ الظهر
 127. Βάλανος pénis — ٩٤ الذكر
 128. Ἀκρωμῖος (sa) tête (?)
 129. Ὀρχίς δεξιὸς testicule droit — ٩٥ البيضة اليمين
 130. Ὀρχίς ἐνώνυμος testicule gauche — ٩٦ البيضة اليسرى
 131. Πυγὴ δεξιὰ fesse droite — ٩٧ الالية اليمين
 132. Πυγὴ ἐνώνυμος fesse gauche — ٩٨ الالية اليسرى
 133. Δακτύλιος anus
 134. Κοτύλη δεξιὰ col du fémur droit — ٩٩ الورك اليمين
 135. Κοτύλη ἐνώνυμος col du fémur gauche — ١٠٠ الورك الايسر
 136. Γλουτὸς δεξιὸς cf. n° 131
 137. Καὶ ὁ ἐνώνυμος cf. n° 132
 138. Βουβὼν δεξιὸς aîne droite
 139. Βουβὼν ἐνώνυμος aîne gauche
 140. Μηρὸς δεξιὸς cuisse droite — ١٠١ الفخذ اليمين
 141. Μηρὸς ἐνώνυμος cuisse gauche — ١٠٢ الفخذ الايسر
 142. Ὁπισθομήριον δε- face postérieure de la
 ξιὸν cuisse droite
 143. Ὁπισθομήριον ἐν- face postérieure de la
 ώνυμον cuisse gauche
 144. Γόνυ δεξιὸν genou droit — ١٠٣ الركبة اليمين
 145. Γόνυ ἐνώνυμον genou gauche — ١٠٤ الركبة اليسرى
 146. Ἀγκύλη δεξιὰ jarret droit
 147. Ἡ δὲ ἐνώνυμος jarret gauche
 148. Κνήμη δεξιὰ partie supérieure de la
 jambe droite — ١٠٥ الساق اليمين
 149. Ἡ δὲ ἐνώνυμος partie supérieure de la
 jambe gauche — ١٠٦ الساق الايسر

150. Ἀντικνήμιον δε- partie inférieure de la
ξιόν jambe droite
151. Τὸ δὲ ἐδώνυμον partie inférieure de la
jambe gauche
152. Γαστροκνήμιον δε- mollet droit
ξιόν
153. Τὸ δὲ ἐδώνυμον mollet gauche
154. Κερκίς δεξιὰ tibia droit
155. Ἡ δὲ ἐδώνυμος tibia gauche
156. Σφυρὸν δεξιόν cheville du pied droit ١٠٧ — الكعب الايمن
157. Τὸ δὲ ἐδώνυμον cheville du pied gauche ١٠٨ — الكعب الايسر
158. Ἀστράγαλος δε- astragale du pied droit
ξιὺ ποδός
159. Καὶ ὁ τοῦ ἐδωνύμου astragale du pied gauche
160. Πτέρνα δεξιὰ talon droit ('aqib)
161. Καὶ ἡ τοῦ ἐδωνύ- talon gauche
μου
162. Τὸ κοῖλον τῶν δύο partie concave (ahmas)
ποδῶν des deux pieds
163. Τὸ δὲ τοῦ ἐδωνύ- celle du pied gauche
μου
164. ..τὸ κοῖλον τοῦ δε- celle du pied droit
ξιὺ ποδός
165. Ταρσὸς δεξιός tarse du pied droit
166. Ὁ δὲ ἐδώνυμος tarse du pied gauche
167. Πέλμα δεξιόν plante du pied droit ١٠٩ — باطن [ال]قدم اليمنى
168. Τὸ δὲ ἐδώνυμον plante du pied gauche ١١٠ — باطن قدم اليسرى
pied droit ١١١ — القدم اليمنى
pied gauche ١١٢ — القدم اليسرى
169. Τὸ πλάγιον τοῦ βή- flanc externe du pas du
ματος τοῦ δεξιὺ pied droit
ποδός τὸ ἔξω
170. Τὸ δὲ τοῦ ἐδωνύ- celui du pied gauche
μου

171. Δάκτυλος μικρός petit doigt du pied droit ١٢١ — خنصر الرجل
اليمنى
τοῦ δεξιὺ ποδός
172. Ὁ δεύτερος le deuxième ١١٩ — بنصر الرجل اليمنى
173. Ὁ τρίτος καὶ μέσος le troisième ou médius ١١٧ — وسطى الرجل اليمنى
174. Καὶ ὁ μετ' αὐτόν le suivant (= quatrième) ١١٥ — سبابة الرجل اليمنى
175. Ὁ μέγας pouce (du pied droit) ١١٣ — ابهام الرجل اليمنى
176. Ὀνυχες δεξιὺ πο- ongles du pied droit
δός
177. Ὁ τοῦ μικροῦ δακ- ongle du petit doigt
τύλου ὄνυξ
178. Ὁ τοῦ δευτέρου celui du deuxième
179. Ὁ τοῦ τρίτου celui du troisième
180. Ὁ τοῦ τετάρτου celui du quatrième
181. Ὁ τοῦ πέμπτου celui du cinquième
182. Δάκτυλος μικρός petit doigt du pied gau- ١٢٢ — خنصر الرجل
اليسى
ἐδωνύμου ποδός che
183. Ὁ δεύτερος le deuxième ١٢٠ — بنصر الرجل اليسرى
184. Ὁ μέσος celui du milieu ١١٨ — وسطى الرجل اليسرى
185. Ὁ τέταρτος le quatrième ١١٦ — سبابة الرجل اليسرى
186. Ὁ μέγας pouce (du pied gauche) ١١٤ — ابهام الرجل اليسرى
187. Ὀνυχες ἀριστεροῦ ongles du pied gauche
ποδός
188. Ὁλον τὸ σῶμα le corps tout entier

Lacunes du texte arabe comparé au texte grec.

Nos 2 (chevelure), 9-11 (dr., gauche, milieu du front), 26 (angle de l'œil gauche), 32-35 (extrême pointe gauche du nez, les deux narines et entre elles), 46-7, intérieur des deux oreilles, 51 (palais), 52 (côté gauche), 56 (orifice supérieur de l'estomac), 59-64 (dr. et g. du gosier, de la nuque et de la targette), 69-70 (g. de l'omoplate dr., entre les deux omoplates), 71 (acrimon dr.), 82-3 (les deux poignets), 86-7 (flanc des deux mains), 90 (dos de la main), 95 (= 84), 96-100 (ongles de la main dr.), 104 (= 85), 105 (ongles de la main), 110 (entre les deux seins), 115 (bas-ventre dr.), 120 (rate), 121 (foie), 124 (lombes dr.), 125-6 (= 122-3), 128 (tête du pénis), 133 (anus), 136-7 (= 131-2), 142-3

(postérieur des deux cuisses), 146-7 (les deux jarrets), 150-1 (inférieur des deux jambes), 152-3 (les deux mollets), 154-5 (les deux tibias), 158-9 (les deux astragales), 160-1 (les deux talons) 162-4 (partie concave des deux pieds), 165-6 (les deux tarses), 169-70 (flanc externe des deux pieds), 176-81 (ongles du pied dr.), 187 (ongles du pied g.), 188 (le corps tout entier).

Lacunes du texte grec comparé au texte arabe.

N^{os} (numérotation arabe) 3-5 (les deux fontanelles et entre elles), 17 (les deux sourcils ensemble), 20 (arrière de l'œil dr.), 46-7 (angles des lèvres), 52 (le cou tout entier), 70 (index g.), 79 omoplate dr.), 91 (dos), 111-2 (les deux pieds).

De la comparaison des deux séries de lacunes, il ressort que, pour l'essentiel, les deux textes sont identiques. Les soixante-dix-neuf (1) paragraphes supplémentaires du texte grec ne sont généralement que des développements souvent incohérents ou des répétitions sous d'autres dénominations; ils permettent de conclure que la recension qui nous est parvenue, est le fruit d'une compilation. Le traducteur arabe devait disposer d'un manuscrit grec beaucoup plus sobre et les treize additions que le texte arabe apporte, peuvent être aisément considérées, pour la plupart, comme résultant de lacunes accidentelles ou de la fusion de deux rubriques en une seule.

Du contenu des présages, on ne peut tirer aucune conclusion valable. Les concordances sont générales et vagues (2). Quelquefois, les présages sont les mêmes (3); d'autres fois, ils sont opposés (4); mais, ils sont

1. Ce chiffre est obtenu par la soustraction des 109 (122-13 additions) paragraphes arabes des 188 paragraphes grecs.

2. Comp., par ex., n^{os} 15 : ἀγαθὸν πολὺ σημαίνει, ἀπροσδόκητον et سرور

; سرور وفرح ... 37 : κατὰ πάντα ἀγαθὸν δηλοῖ et قرعة عين ...

43 : κακοπάθειαν δηλοῖ et 81 : πρᾶξιν δηλοῖ μεγάλη et مرض خفيف

سرور وتيمن ، اجلال وتعظم عند الملوك ...

3. Comp. par ex., n^{os} 38 : διάκρισιν πρὸς τινα καὶ νίκην σημαίνει et 42

55 : ὁψεται τινὰ διὰ πολλοῦ τοῦ χρόνου ἐφ' ᾧ καὶ χαρήσεται et ويظفر

غايب يقدم عليه ، 54) que nous avons mis, à cause de *kulluh*, en face du n^o 54)

généralement exprimés par un vocabulaire tout à fait équivalent. En effet, et le grec et l'arabe parlent de gain et de perte, d'amitié et d'inimitié, de succès et d'échec, de joie et de tristesse, de richesse et de pauvreté, d'honneur et de déshonneur, d'élévation et d'abaissement, de voyage heureux ou malheureux, du retour d'un absent, de la naissance d'enfants, de bonne ou mauvaise santé, de maladie et de guérison, de bonnes ou mauvaises nouvelles, etc.. La ressemblance de ce vocabulaire est frappante; une table de concordance en rendrait parfaitement compte; mais pour notre propos, elle serait aussi inutile que fastidieuse.

... 58 : ἀγαθὸν et 82 : πλοῦτον σημαίνει et
... يكثر ماله

4. Comp., par ex., n^{os} 22 : πρᾶξιν καὶ ὕψιστον et 23 : λῦπας δηλοῖ et ...

بكا يناله ، مرض شديد ... مولود تقر به عينه .

CHAPITRE QUATRIÈME

LES OMENS

*Omnino apud veteres, qui rerum
potiebantur, iidem auguria tenebant.*

CICÉRON, *De Div.* I, 39.

Variétés et divisions

Fruits du mouvement et de la direction, les omens émergent de tous les ordres de la nature. Les trois règnes animal, végétal et minéral, fournissent, en effet, le *corpus* de signes omineux le plus riche, le plus varié et le plus illimité qui puisse exister. L'imagination des hommes et leur esprit d'observation ont déjà largement puisé à ce fonds intarissable, sans que l'on puisse prétendre en connaître toutes les possibilités. D'où la variété infinie des procédés et la prédominance de tels ou tels aspects, suivant les caractéristiques des régions, leurs faunes, leurs flores et les mœurs de leurs habitants.

Pour essayer de voir clair dans l'immense fatras de présages enregistrés dans l'ensemble de la production littéraire arabe, nous recourons aux deux grandes divisions suivantes, établies en fonction des signes existants :

1. Omens animaux ou *'iyâfa* (*flra* et *zağr*)
2. Omens humains ou *fa'l* (onomatomancie, clédonisme, astrologie judiciaire).

Commençons par délimiter le sens et l'étendue du mot *omen*, tel qu'il est compris dans ce chapitre.

Le latin *omen*, « présage, augure, pronostic », équivalent des termes grecs *οἰωνός*, *κληδών*, *σημείον*, correspond aux quatre termes arabes *'iyâfa*, *flra*, *zağr* et *fa'l*.

'Iyāfa ou ornithomancie

La *'iyāfa*, de *'w f*, qui indique essentiellement les mouvements circulaires décrits par un oiseau qui plane et voltige ⁽¹⁾, signifie, au sens strict, « ornithomancie ». En effet, la *'iyāfa* est l'art de tirer présage des noms des oiseaux, de leurs cris, de leur vol et de leur siège ⁽²⁾. Par nom, on entendait, chez les Grecs et les Romains, la catégorie à laquelle appartient l'oiseau observé : est-il des *τανυπτεροχοι* ou *alites* ⁽³⁾ dont les modalités du vol constituent la matière principale du présage, ou bien est-il des *ὠιδικοί* ou *oscines* ⁽⁴⁾ dont les cris apportent le message divin ? Pour les premiers, on observait, en particulier, la manière de voler (*πτήσσει*), l'altitude du vol ⁽⁵⁾, sa rapidité ⁽⁶⁾ et le bruit des ailes (*stridentibus alis*). Pour les seconds, on notait les diverses tonalités de la voix (*κλαγγαῖς*) et l'altitude à laquelle elles étaient perçues ⁽⁷⁾. Pour tous, on observait la façon de se percher (*καθέδραϊς*).

1. IBN DURAYD, 37 : عافت الطير ... اذا حامت على الشيء ; T'A 6, 207. Comp. l'héb. et le syr. *'w f* (GES.-BUHL, 572 sq. ; QARDĀHĪ, *Lubāb*, II, 252) ; dans les trois langues, le substantif *'awf* désigne l'oiseau tout court ou bien les *alites* (héb.) ou bien les oiseaux de proie servant à la chasse (syr.).

2. Cf. T'A loc. cit., I, 24 sqq. ; وعفت الطير وغيرها من السوانح ... اي زجرتها وهو ان تعتبر باسائها ومساقطها وممرها وانوائها، هكذا في سائر النسخ ومثله في العباب وهو غلط قلد المصنف فيه الصاغانى وانما تقدم ذكر المساقط واين مساقط الطير من مساقط الغيث، فتأمل. والصواب (واصواتها)، كما هو نص الحكم والتهذيب والصحاح ... فتسعد او تشأم ...

3. Comme la buse, l'ibis, le pygargue, le faucon, l'aigle, le vautour.

4. Comme le corbeau, la corneille, le hibou, le pivert. Certains oiseaux, comme le pivert de Mars (*picus Martius*), le pivert de Feronia (*picus feronius*) et la mésange (*parra*), étaient à la fois des *alites* et des *oscines* (cf. HOFF, *Thierorakel*, 18).

5. À ce propos, on distingue deux catégories d'oiseaux : les « rameurs », oiseaux de haute volerie, aux mains liantes et au bec meurtrier, comme le gerfaut, le faucon, le sacre, le hobereau, l'émerillon, et les « voiliers », oiseaux de basse volerie, aux serres comprimantes et étouffantes, comme l'aigle, l'autour, l'épervier, le vautour, l'orfraie, le milan, la buse (cf. JEAN HUBER, *Observations sur le vol des oiseaux de proie*, Genève 1784, cité ap. BOISSIER, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, 30-32).

6. On distinguait les *aves praepetes*, oiseaux à vol très rapide, et *aves interae*, oiseaux à vol lent (HOFF, *Thierorakel*, 18).

7. Cf. détails ap. HOFF, op. cit., 18 sqq.

Rapide esquisse de l'ornithomancie gréco-romaine

Une autre notion importante intervenait dans l'appréciation des signes : la direction du vol. Le devin grec, attendant le passage des oiseaux, avait la face tournée vers le Nord ⁽¹⁾ ; dans cette attitude, l'Orient était à sa droite et l'Occident à sa gauche. D'où les équations Orient = droite et Occident = gauche. De la sorte, les vols venant d'Orient (*δεξιολ*) étaient heureux (*αἰσιοι*, *αἰσιμοι*, *ἐναλσιμοι*), alors que ceux venant d'Occident (*ἐξεδροι*) étaient malheureux (*ἀποθόμιοι*, *ἀεικέλιοι*, *κωλυστροί*) ⁽²⁾. L'augure romain, du moins jusqu'à l'époque d'Auguste, se dirigeait, au contraire, vers le Sud, sans, toutefois, changer la portée du présage, puisqu'il appelait les signes favorables *sinistrae aves* (= *δεξιὸς ὄρνις*) et les signes défavorables *dextrae aves* (= *ἄριστερος ὄρνις*).

Le caractère faste ou néfaste des oiseaux dépendait de celui des divinités auxquelles ils étaient consacrés. C'est ainsi que la mésange, oiseau de mauvais augure, était consacré à Vesta, le pic, oiseau de bon augure, à Mars, l'aigle à Jupiter, l'orfraie à Sancus, la Corneille à Junon. Certains oiseaux étaient attachés à certaines personnes et à certaines circonstances : le pigeon et le roitelet étaient pour les rois, le cygne pour les bateliers, l'épervier pour les mariages et l'élevage du bétail. La simple apparition de tels oiseaux était favorable ou défavorable. De ce fait, il existait des oiseaux essentiellement de mauvais augure, les *dirae* ⁽³⁾, tels le hibou, l'oiseau incendiaire (*incendiaria avis*), l'oiseau qui perche du mauvais côté (*clivia avis*) et l'oiseau de nuit aux

1. L'endroit où il se tenait, était l'*οἰωνιστήριον*, appelé couramment le *θάκος* ou *θακος* (HOFF, op. cit., 12). L'augure romain se tenait la face vers le Sud, à l'intersection de deux lignes, le *cardo*, du Nord au Sud, et le *decumanus*, d'Est à Ouest, formées par rapport au lieu où il observait. Deux autres lignes, parallèles aux précédentes et formant avec elles un carré, délimitent le *templum*, espace céleste dans lequel devait avoir lieu l'inspection. Au milieu, c'est le *tabernaculum* ou *templum minus*, formé, du côté Sud, de la *pars antica* et, du côté Nord, de la *pars postica*. Après avoir posé une question déterminée aux dieux, l'augure se tenait à l'entrée du *tabernaculum* et attendait, assis, la réponse à sa question qui pouvait lui être donnée sous les auspices demandés (*auspicia impetrata*) ou bien sous des auspices fortuits (*auspicia oblativa*). Pour que les signes soient réellement efficaces, il fallait que la nature fût parfaitement calme, le ciel serein et l'air sans vent. Tous ces détails, réunis ap. HOFF, op. cit., 17 sqq., proviennent de CICÉRON, *De divinatione*.

2. HOFF, loc. cit.

3. Appelés *adversae*, *arculae*, *diviae*, *inbrae*, *remores*, *funebres*, *lugubres* ou simplement, par euphémisme, *altrae* (HOFF, op. cit., 19).

yeux phosphorescents (*spinturnix*), et d'autres essentiellement de bon augure, les *admissivae* ou *sinistrae*, sur lesquels il était inutile d'interroger le devin.

La plupart des présages tirés des quadrupèdes étaient de mauvais augure. On ne les provoquait pas. Parmi eux, nous trouvons le bœuf, le cheval, l'âne, le porc, le chien ; ils étaient tous considérés comme animaux donnant des oracles. Peu sont les présages qui nous ont été rapportés des quadrupèdes sauvages, tels la souris, la belette, le loup ⁽¹⁾.

Cette esquisse de l'ornithomancie gréco-romaine, parfaitement organisée et soumise à des lois d'une grande précision, éclaire d'un jour nouveau l'ornithomancie arabe qui, à travers la masse des faits qui l'attestent, se présente à nous dans une telle confusion qu'il est difficile d'en fixer les lois et d'en saisir les principes.

Règles de l'ornithomancie arabe

Pourtant, l'existence de ces lois et principes ne fait point de doute. La définition que nous avons donnée ci-dessus de la *'iyāfa* en fournit les éléments essentiels. En effet, le *'ā'if* arabe ⁽²⁾ recourt aux mêmes critères que ses collègues grecs et romains, sans s'astreindre, cependant, à tous les détails techniques que le sédantisme et la conception du lieu sacré imposèrent à l'art augural gréco-romain. Les points essentiels sur lesquels repose sa science, sont la nature des oiseaux, leur vol, leurs cris et leurs sièges.

Plusieurs oiseaux sont proverbialement connus par leur caractère funeste ⁽³⁾, tels *ṭayr al-'arāqīb* ⁽⁴⁾, *al-aḥyal* ⁽⁵⁾, *al-ḡurāb* ⁽⁶⁾, *al-warqā'* ⁽⁷⁾,

1. *Ibid.*, 20 sq.

2. Appelé aussi *ḥāzī* ; cf. T'A 10, 87 in fine : حزا او حزی الطیر زجرها : وساقها. قال ابو زيد هو عندهم ان ينطق الغراب مستقبل رجل وهو يريد حاجة فيقول هو خير فيخرج او ينطق مستديره فيقول هذا شر فلا يخرج وان سنع له شيء عن يمينه تيمن به او عن يساره تشاء به.

Comp. acc. *dāgil išsurē* (HALDAR, *Associations*, 7, n. 4). Sur le *ḥāzī*, cf. *supra*, p. 112 sq.

3. Cf. MAYDĀNĪ, *Amṭāl*, éd. Ibr. Aḥdab, I, 321 sqq.

4. Cf. DAMĪRĪ, II, 121 : tout oiseau funeste est appelé de ce nom chez les Arabes ; AL-MAYDĀNĪ précise le sens de cette dénomination en ajoutant : « Tout oiseau dont on tire un mauvais présage pour les chameaux, est *ṭayr 'urqāb* ; car il lui coupe le tendon » (T'A 1, 97, in fine). L'auteur du *Qāmūs* l'identifie avec *aš-šiqirraq*,

az-zummaḥ'ij ⁽¹⁾, *aš-šurad* ⁽²⁾. Mais nous ignorons si ce caractère leur était conféré par suite de leur consécration à des divinités néfastes. A en juger par les textes assyro-babyloniens ⁽³⁾ et les bas-reliefs des

« le rolleur » (cf. B. E. ALLOUSE, *aṭ-ṭuyār al-'irāqīyya*, II, 260 sqq.), appelé aussi *al-aḥyal*, dont « les Arabes disaient : Si *al-aḥyal* se pose sur le chameau, il lui découvre le tendon » (T'A loc. cit.). Cf. note suivante.

5. Cf. DAMĪRĪ, I, 24, et II, 66 sq. : *aš-šiqirraq* « est un petit oiseau appelé *al-aḥyal* ; il est d'un beau vert, aussi grand qu'un pigeon ; sa couleur verte est belle et assez foncée et, sur ses ailes, il y a du noir. Les Arabes le considèrent comme de mauvais présage ; il hiverne et estive. On en trouve beaucoup en territoire byzantin, en Syrie et dans le Ḥurasān et ses environs. Il en existe (une variété) bigarrée de rouge, vert et noir... ; il s'éloigne des lieux habités et fréquente les collines et les sommets des montagnes... Al-Ġāhiz le considère comme une variété des corvidés » (comp. ALLOUSE, loc. cit.). Cette description fait du *šiqirraq* l'une des trois cents variétés de pics existant dans le monde. Peut-être s'agit-il du geai, appelé vulgairement *Abū Zurayg*, en raison de sa couleur verte. *Al-aḥyal* est aussi identifié au *šurad* (cf. *infra*, 511 sq.).

6. Sur le corbeau, cf. *Arabica*, 8/1961, 30 sqq.

7. Cf. T'A 7, 87, 1.16 sqq., où cette épithète est donnée à la chamelle dont le pelage sombre est mêlé de blanc. Sa chair est délicieuse ; mais elle n'est bonne ni pour la marche, ni pour le travail. C'est aussi la louve, de couleur verdâtre, et c'est, enfin, la colombe de couleur cendrée, mêlée de noir. C'est probablement le noir, considéré comme un défaut (*'ayb*), qui justifie le mauvais présage. Comp. ALLOUSE, op. cit., II, 194 sqq.

1. Oiseau de proie qui était censé enlever les bébés de leur berceau (T'A 2, 158). Il perchait sur les fortins de Médine et disait quelque chose d'incompréhensible ; sa chair tuait tous ceux qui en mangeaient (*ib.* et DAMĪRĪ, II, 10).

2. DAMĪRĪ, II, 75 : قال ... ابو بكر بن الاعرابي انما نهى النبي صلعم عن قتله لان العرب كانت تتشائم به ، فنهى عن قتله ليخلص عن قلوبهم ما ثبت فيها من اعتقادهم الشؤم فيه لا انه حرام . Cf. *Arabica* 8/1961, 30 sq., où, par suite de l'équivalence entre *šurad* et *šiqirraq* établie par les lexicographes, nous l'avons rendu par « pivert ». Il paraît que cette variété de pics n'existe pas en Arabie, selon une note intéressante de VIRÉ, *ib.* 11/1964, 196 sqq., qui le rend par « geai ». Ainsi, *ṭayr al-'arāqīb*, *al-aḥyal* et *aš-šurad* ne désigneraient qu'un seul et même oiseau, le geai ! Il y a probablement eu une confusion de la part des auteurs arabes entre *aš-šurad*, appartenant aux passériformes, fam. *Laniidae* (cf. ALLOUSE, op. cit., III, 201 sqq.) et *aš-šiqirraq*, appartenant aux coraciiformes, fam. *Coraciidae*, par suite de la diversité des couleurs de leur plumage respectif.

3. *Dišbu* était l'oiseau de Mardouk, *nanašu*, celui d'Ištar, *nannaru*, celui de Sin, *ḥazibaru*, celui de Nusku, *iššūru sāmu*, celui de Nergal, *kisrēti*, celui de Gula (cf. *Orientalia*, 15-54, p. 186-7, ll. 36, 37, 41, 43, 31 ; p. 184, l. 27). Comp. F. LAJARD, *Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra en Orient et en Occident*, Paris

temples de l'Arabie du Sud ⁽¹⁾, l'idée était largement connue des Sémites; mais l'on ne peut s'attendre à des renseignements précis, à cet égard, d'une documentation aussi fragmentaire et aussi remaniée que celle dont nous disposons.

Pour le vol des oiseaux, nous sommes plus amplement renseignés. Deux techniques étaient d'emploi courant: la *fīra* et le *ṣayr*.

La *fīra* ou simplement *ṣayr* (= ὄρνις) consiste à observer le vol spontané des oiseaux et à en tirer des présages fortuits (*auspicia oblativa*). Elle se fait au hasard des rencontres et ne se limite pas au vol et aux cris des oiseaux, mais tire ses signes omineux de toutes sortes de manifestations des êtres animés ou inanimés. À l'origine, elle comprenait tous les présages bons ou mauvais, mais l'Islam primitif, soucieux à la fois de se purifier des séquelles du paganisme et de sauvegarder, en le convertissant, ce qui est inhérent à la *fīra*, la bonne nature, condamna la *fīra*, en tant que technique ornithomantique et en tant qu'omens fatidiques, en affectant les bons omens au *fa'l*. Ainsi vidé de sa signification primitive, le concept de *fīra* désigne, dans notre documentation, la mentalité de l'homme qui s'inquiète et s'abstient d'agir, dès qu'il aperçoit un signe de mauvais augure ⁽²⁾. Les exemples qui seront donnés plus loin démontreront l'extrême variété de ces signes omineux qui vont du vol ou du cri d'un oiseau jusqu'au plus bénin des clédonismes.

Son caractère païen

Dans le Coran comme dans le *Ḥadīṭ*, *aṭ-fīra* apparaît comme un résidu du paganisme, en ce sens qu'elle est conçue comme un acte de foi aux forces aveugles de la nature et aux dieux qui les représentent. Dans le dialogue entre les trois « envoyés » de Dieu et les *aṣḥāb al-qarya* (Cor. 36,17-18), ces derniers disent aux premiers: « Nous tirons de vous un mauvais présage (*innā taṣayyarnā bi-kum*); si vous n'arrêtez pas [de mentir], nous vous lapiderons et vous subirez de nous un dur châ-timent »! Les envoyés répondirent: « Votre mauvais présage est avec

1867, 275 sq.: le vautour, oiseau de Bahman et de Mithra, le corbeau, oiseau de Mithra et de Séroch, le coq, symbole de Mithra et de l'ized Behram, la colombe, emblème de Mithra.

1. Cf. GROHMANN, *Göttersymbole*, 56 sqq., cf. tableau, p. 76: le bouquetin était consacré à la divinité lunaire, l'antilope à 'Aṭtar, le taureau à 'Amm, 'Aṭtar, Lune, le lion et le sphinx à Almakah, le serpent à Dāt Ba'dān, le dragon à Saḥar, etc.

2. Un tel homme est appelé *al-ḥuḍārim* (cf. T'A, 8, 268).

vous (*fā'irukum ma'akum*). Plût au ciel que vous vous laissiez sermonner! Mais vous êtes des gens prodigues » ⁽¹⁾! La tradition impute au Prophète la distinction entre *fīra* et *fa'l*, en lui faisant dire: « Il n'y a pas de *fīra*; *al-fa'l* est mieux qu'elle. — Qu'est-ce le *fa'l*, lui demanda-t-on? — C'est, répondit-il, le bon mot que chacun d'entre vous entend ». On lui fait dire aussi: « Le *fa'l* me plaît et j'aime le bon *fa'l* » ⁽²⁾. Ce qui laisse entendre que la *fīra* est le mauvais *fa'l*. Ailleurs, il place la *fīra* à côté du soupçon et de la jalousie, trois vices auxquels personne n'échappe, et conseille à ceux qui en sont atteints de ne point revenir par suite d'un mauvais présage, de ne pas exécuter sur un soupçon et de ne pas faire du tort par jalousie ⁽³⁾.

Le caractère païen de la *fīra* qui est à l'origine de sa condamnation, est affirmé dans un autre *ḥadīṭ*, où il est dit: « *Aṭ-fīra* est idolâtrie (*širk*) » ⁽⁴⁾, et dans une formule de *tawḥīd*, ayant pour but d'enrayer le mal d'une telle croyance à un autre destin que celui du Dieu unique: « Mon Dieu, il n'y a de mauvais présage (*ṣayr*) que celui que Tu permets (*illā ṣayruka*), il n'y a de bon présage ⁽⁵⁾ que le Tien, il n'y a de Dieu que Toi et il n'y a de puissance et de force qu'en Toi » ⁽⁶⁾!

Un étrange *ḥadīṭ*, attribué au Prophète, dit: « La *fīra* est dans la femme, l'habitation et la bête de somme » ⁽⁷⁾. Il n'est plus question

1. Cf. 27, 47 (même réponse à peu près de Tamūd à Šālīḥ); 17, 13, où *fā'ir* désigne la bonne ou la mauvaise part de l'homme au jugement dernier (cf. DAMIRI, II, 110); comp. 7, 131 (les Égyptiens voient en Moïse la source de leurs maux).

2. DAMIRI, II, 118. Comp. T'A 3, 373, l. 14 sq.: وكانت العرب مذهبا في الفال والطيرة واحد فاثبت النبي صلعم الفال واستحسنه وابطل الطيرة ونهى عنها.

3. IBN QUTAYBA, 'Uyūn, II, 8; 'Iqd, I, 226.

4. DAMIRI, loc. cit.; sur la prohibition de la *fīra*, cf. BUḤĀRI-QAṢṬALLĀNĪ, éd. Būlāq 1288/1871, VIII, 442 sq. (*fīra*), 444 (*fa'l*).

5. *Ḥayr ḥayr*, c'est le souhait que l'on exprimait en entendant un oiseau crier (cf. IBN QUTAYBA, 'Uyūn, II, 146).

6. Cette formule est attribuée tantôt au Prophète ('Iqd, I, 397; cf. p. 226; IB-ŠIRI, trad. Rat, II, 181), tantôt à Ibn 'Abbās (IBN QUTAYBA, 'Uyūn, II, 146) ou à 'Abdallāh b. 'Amr b. al-Āṣ (IBN S'AD, IV, 2, p. 13) qui la prononcent devant Ka'b al-Aḥbār, lequel affirme qu'elle est écrite dans la *Thora*.

7. إنما الطيرة في المرأة والدار والداية. Entendant ce *ḥadīṭ*, 'Ā'īša frémit d'indignation et le corrigea comme suit (IBN QUTAYBA, 'Uyūn II, 146-7):

d'ornithomancie, mais de présages domestiques que l'homme tire des gestes et paroles de sa femme, des habitants et des ustensiles de sa maison et des animaux à son service. C'est, en somme, la *flra* dans son sens le plus large.

Cette perte totale de la signification primitive du terme est encore plus frappante dans le *zağr*, cette autre technique ornithomantique qui consistait à susciter le vol et les cris des oiseaux, afin d'en tirer, sur demande, des présages relatifs à l'accomplissement de telle ou telle action ou à l'abstention (*auspicia impetrata*).

Le *zağr*

En effet, à l'origine, le *zağr*, procédé de *'iyāfa*, consistait à lancer un caillou contre un oiseau et à crier contre lui. Si l'oiseau volait à droite du *zāğir*, ce dernier en tirait bon présage (*tafā'la bihi*), s'il volait à gauche, il en tirait un mauvais présage (*taḷayyara*)⁽¹⁾. Un vers de Labīd en atteste l'ancienneté et indique que les femmes le pratiquaient⁽²⁾, et un *ḥadīṭ*, rapporté par une certaine Umm Karz⁽³⁾, confirme le vers de Labīd ; elle dit : « Je me rendis auprès du Prophète et je l'entendis dire : « Laissez les oiseaux à leur place (var. : dans leurs nids) ». Interrogé sur le sens de ce *ḥadīṭ*, aš-Šāfi'ī dit : « Les Arabes possédaient l'art de susciter le vol des oiseaux. Quand l'un d'entre eux voulait voyager, il sortait de la maison, passait près des oiseaux perchés et les faisait voler. S'ils volaient à droite, il poursuivait son chemin ; s'ils volaient à gauche, il retournait chez lui »⁽⁴⁾.

انما قال رسول الله صلعم كان اهل الجاهلية يقولون ان الطيرة في الدابة والدار والمرأة .

الزجر العيافة ... واصله ان يرسي الطير
بحصاة ويصيح فان ولاه في طيرانه مياسته تفأل به او مياسره تطير

لعمرك . Cf. *Diwān*, II, éd. Huber-Brockelmann, Leyde 1891, p. 55, n. 30 :

ما تدري الضوارب بالحصى ولا زاجرات الطير ما الله صانع

3. Dont la *kunya* peut se rendre par « propriétaire de faucon » ou « la Mère Faucon » (cf. T'A 4, 73, l. 22) ; ce qui indiquerait l'intérêt qu'elle avait à connaître l'opinion du Prophète à ce sujet.

4. DAMIRI, II, 117. Certains voient dans ce *ḥadīṭ* une défense de chasser la nuit ou d'enlever aux oiseaux les œufs qu'ils couvent (*ib.*). Cf. aussi T'A 9, 348 ; ĠINĀ'ī,

ms. Strasbourg, 4212, fol. 96v : وكان العرب اذا ارادوا سفرا رجعوا
طائرا فان اخذ عن يمينه سافروا وان اخذ يسارا قعدوا وتطيروا .

Perte de sa signification primitive

Mais, très tôt, le *zağr* devint l'équivalent de la *flra*, dans son sens propre de présages fortuits tirés du vol spontané des oiseaux ; puis, il désigna les présages tirés du passage des quadrupèdes ; enfin, il s'appliqua à toutes sortes de présages tirés des êtres animés ou inanimés. Dans la liste d'exemples qui sera donnée plus loin, nous ne manquerons pas de faire ressortir les termes techniques utilisés, ainsi que les diverses significations qu'ils ont prises, au fur et à mesure de leur éloignement des sources.

Ibn Ḥaldūn décrit le *zağr* comme une simple ornithomancie : « C'est dit-il, [la faculté de] parler de l'inconnu qui s'éveille, chez certaines gens, à la vue d'un oiseau qui vole ou d'un animal qui passe, et d'y concentrer son esprit, après sa disparition. C'est une faculté dans l'âme qui suscite une saisie prompte, par l'intelligence, des choses vues ou entendues qui sont matière à présage. Elle suppose une imagination forte et puissante ... » qui procède de la même manière qu'elle agit dans le rêve, en servant d'intermédiaire entre le sensible, vu à l'état de veille, et les rapports que l'intelligence saisit⁽¹⁾.

Cette évolution est due vraisemblablement au passage du *zağr* du milieu pastoral où il se développa⁽²⁾, au milieu sédentaire où la rencontre des oiseaux et des animaux sauvages devenait de moins en moins fréquente et où lancer des pierres pour les susciter était quasi impossible. Dans ces conditions, seuls les présages fortuits pouvaient encore subsister⁽³⁾.

Les deux branches de la *'iyāfa*, *aḷ-flra* et *az-zağr*, se fondent sur l'interprétation de la direction du vol des oiseaux observés et sur celle de leurs cris.

1. I, 195/222.

2. Cf. Mas'ūdī, III, 344 : واهل الجبال والقفار والدهاس ازجر واعيف

comp Ciceron, *De divin.*, I, 41 : « Arabes autem (et Phryges et Cilices), quod pastu pecudum maxime utuntur, campos et montes hieme et aestate paragrantes, propterea facilius cantus avium et volatus notaverunt ». Cf. aussi Eschyle, *Prométhée*, 480, où le devin Tirésias qui observait le vol des oiseaux, est appelé *ὠωνῶν βοτήρ*.

3. « On ne garde pas en cage des oiseaux pour les lâcher au temps voulu et observer leur vol », écrivait le P. Anastase à A. Boissier, (*Mantique babylonienne et mantique hittite*, 51). « On se contente, ajoute-t-il, d'observer les oiseaux qui passent à l'instant fixé ». Effectivement, nous n'avons rencontré nulle trace d'une ornithomancie pratiquée avec des oiseaux en cage.

Direction du vol

La direction joue un rôle fondamental dans les omens arabes. Dans la zoomancie, englobant les présages fournis par les oiseaux et les quadrupèdes, la terminologie technique, utilisée par les Arabes pour rendre les diverses orientations, révèle une grande précision. Il y a, d'abord, *as-sāniḥ* ou *sāniḥ*, « ce qui vient de ta droite se dirigeant vers ta gauche », et son antonyme *al-bāriḥ* ⁽¹⁾. Le premier est d'heureux, le second de malheureux présage. Mais les lexicographes ne sont pas d'accord sur la définition de ces deux termes. Pour certains, c'est le contraire de ce que nous venons de dire ⁽²⁾. Cette divergence s'explique par le double usage fait de ces termes : le premier dans la *'iyāfa*, où la droite est bonne et la gauche mauvaise ; le second dans la cynégétique, où il est plus aisé de tirer sur un oiseau venant de gauche à droite (*sāniḥ*) que sur un oiseau venant de droite à gauche (*bāriḥ*). Mais, malgré le changement d'affectation de chacun de ces deux termes, leur signification omineuse reste la même ; car le chasseur voit d'un mauvais œil un *bāriḥ* qu'il ne peut viser qu'après s'être tourné ; mais il voit d'un bon œil un *sāniḥ*, parce qu'il peut mieux l'atteindre ⁽³⁾.

Une autre considération intervient, accentuant cette confusion : jusqu'ici, c'est la droite et la gauche de l'homme qui sont prises comme points de repère ; mais Abū 'Ubayda, rapportant une opinion de Ru'ba, considère la droite et la gauche de l'oiseau : « *As-sāniḥ* est celui qui te présente son flanc droit et *al-bāriḥ* celui qui te présente son flanc gauche » ⁽⁴⁾. Mais Abū 'Amr aš-Šaybānī l'explique bien plus logiquement :

1. *Aḡ. 10, 3* ; cf. *ib. 114*, où un vers d'Abū Kalada appuie cette opinion : هناك ; السعود الساعات جرت لنا وتجري لكم طير البوارح بالنحس cf. aussi un vers de Wahīb, *ib. 17, 143*.

2. Cf. *T'A 2, 170, l. 18* : سنج ... اذا مر من ميسرك الى ميامنك . وهو ضد برح .

3. Cf. *T'A 2, 124, l. 25 sqq.* : والبارح من الصيد من الظباء والطير والوحش خلاف السانح ... وهو ما مر من ميامنك الى ميسرك ، والعرب تتطير به لانه لا يمكنك ان ترميه حتى ينحرف ، والسانح ما مر بين يديك من جهة يسارك الى يمينك ، والعرب تتيمن به لانه امكن للرمي والصيد

4. Cité *ib.*, 170, l. 19 sq. (cf. *Aḡ. 9, 159*) ما السانح ما ولاك ميامنه والبارح ما

« Ce qui vient de ta droite vers ta gauche, te présentant ainsi son flanc gauche ⁽¹⁾, est *sāniḥ* et ce qui vient de ta gauche vers ta droite, te présentant ainsi son flanc droit, est *bāriḥ* » ⁽²⁾.

Bien que, d'une manière générale, *as-sāniḥ* soit favorable et *al-bāriḥ* défavorable, probablement par suite de leurs significations primitives ⁽³⁾, la confusion, issue de leur double usage dans l'ornithomancie et dans la cynégétique et du double point de vue — de l'homme et de l'animal — sous lequel ils sont considérés, se répercute sur leur portée omineuse. En effet, plusieurs témoignages font du *bāriḥ* le côté favorable et du *sāniḥ* le côté défavorable, tels les deux vers d'une élégie dite par Ismā'īl b. 'Ammār, pour Ḥālid b. al-Walīd dont la mort fut annoncée un jour de *fiṭr* ⁽⁴⁾, et cet hémistiche de 'Amr b. Qumay'a : « Les plus funestes des oiseaux des augures sont ceux venant de droi-

ولاك ميسره . C'est aussi l'opinion d'Abū Ḥātim [as-Siḡistānī], citée in *'Iqd.* I, 226. Le même Abū 'Ubayda entendit le contraire du même Ru'ba (cf. *Aḡ. 9, 164* ; 10, 3).

1. Précisé par وهو انسيه , dont l'antonyme est وحشي : cf. *T'A 4, 100, l. 2 sqq.* et 365, l. 11 sq. ; قال الليث [وتبعه في ذلك الازهري] وحشي . كل دابة شقه الايمن وانسيه شقه الايسر . Pour Abū Zayd [al-Quraṣī] et al-Aṣma'i, c'est le contraire ; mais tous sont d'accord pour dire que :

الوحشي من جميع الحيوان ليس الانسان ، هو الجانب الذي لا يحلب منه ولا يركب والانسي الذي يركب منه الراكب ويحلب منه الحالب .

Pour d'autres significations de ces termes, relevant plutôt de la cynégétique, cf. *locis citatis*.

2. Cité in *T'A 2, 170, l. 21 sqq.* : ما جاء عن يمينك الى يسارك وهو اذا ولاك جانبه الايسر وهو انسيه فهو سانح ، وما جاء عن يسارك الى يمينك وولاك جانبه الايمن وهو وحشيه فهو بارح .

3. Cf. *T'A 2, 170, l. 8* : البرح ... الين والبركة : 7 : البرح : ... الشدة والشر والاذى والعذاب الشديد والمشقة . Si le sens du premier pourrait être issu de son usage ornithomantique, celui du second ne le peut pas ; car toutes ses autres significations nous orientent vers une telle portée primitive. Comp. WELLHAUSEN, *Reste*², 202.

4. *Aḡ. 10, 139 sq.* :

سنحت لي يوم الخميس غداة ال فطر طير بالنحس لا بالسعود
فتعيفت انهن لامر مفضع ما جرين في يوم عيد

te »⁽¹⁾ et ce vers d'al-A'šā : « Bišr les prit sous sa protection les sauvant de la mort, après que les oiseaux de droite leur eurent annoncé le sort le plus funeste »⁽²⁾.

Ibn Barrī croit expliquer ces divergences par des pratiques régionales : « Les habitants du Nağd, dit-il, considèrent comme propice *as-sāniḥ* ; mais il arrive que le Nağdite utilise le vocabulaire du Ḥiğāzite »⁽³⁾, ce qui laisse supposer que les habitants du Ḥiğāz considéraient comme propice *al-bāriḥ* ! Il nous semble plutôt qu'il s'agit d'un état de choses très ancien, où la droite ne signifiait pas nécessairement « favorable » et la gauche « défavorable »⁽⁴⁾. Certains indices confirment ce point de vue, comme cette interprétation de 'Ubayd ar-Rā'ī, faisant du mouvement de droite à gauche (*sanahat*) d'un troupeau de gazelles un mauvais présage⁽⁵⁾. Un texte d'Ibn Qutayba, citant, il est vrai, un usage persan de *K. al-āyīn*, mais intéressant surtout par le vocabulaire utilisé, indique que droite et gauche peuvent être également favorables. Il dit : « Si on fait cadeau à un roi de chevaux, on les fait passer (*sunīḥa biḥā 'alayhi*) de sa gauche vers sa droite ; il en est de même des ovins et des bovins. Quant aux esclaves et aux bêtes féroces et ce qui leur est assimilé, on les faisait passer (*yubrahū biḥā*) de sa droite à sa gauche »⁽⁶⁾. Un dernier exemple démontre que *sanahā* pouvait exprimer un mauvais présage, contrairement à son sens primitif : « Mu'āwiya b. 'Amr partit pour razzier Hāšim b. Ḥarmala ... ; arrivé à un endroit appelé al-Ḥawza (ou al-Ḡawza — hésitation remontant à Abū 'Ubayda), des oiseaux tournèrent en rond au-dessus

1. Cf. T'A 2, 170, l. 22 sq. : واشام طير الزاجرين سنيحها .

2. *Ib.*, l. 23 : اجارها بشر من الموت بعدما جرى لها طير السنيح .
باشام .

3. *Ib.*, l. 24 sq. : وقال ابن بري العرب تختلف في العيافة يعني في التيمن بالسائح والتشاؤم بالبارح ، فاهل نجد يتيمنون بالسائح وقد يستعمل النجدي لغة الحجازي .

4. En Assyro-Babylonie, droite et gauche se partageaient les omens favorables et défavorables : cf., par ex., HUNGER, *Becherwahrung bei den Babyloniern nach zwei Keilschriften aus Hammurabi-Zeit*, in *Leipziger Semitische Studien*, I, 1, Leipzig 1903, 79 sq. ; *Arabica*, 8/1961, 47 sq.

5. Cf. Mas'ūdī, III, 340, où on en trouve la justification.

6. 'Uyūn, II, 153.

de lui (*dawwamat 'alayhi*) et une gazelle passa de droite à gauche (*sanahā*) ; il en conçut un mauvais présage (*taṭayyara*) et retourna avec ses compagnons ... L'année suivante, il revint à la charge ; mais arrivé au même endroit, une gazelle et un corbeau passèrent de droite à gauche ; il en conçut un mauvais présage et retourna ; mais ses compagnons poursuivirent leur chemin ... » Sur le chemin du retour, il fut attaqué, avec les dix-neuf cavaliers qui le suivirent, et périt dans la bataille⁽¹⁾.

Toutefois, dans l'état actuel de notre documentation, *as-sāniḥ* s'identifie au côté droit et au présage favorable et *al-bāriḥ* au côté gauche et au présage défavorable. Ces équations sont si largement attestées qu'il est superflu d'en fournir la preuve ; elle découlera des nombreux exemples que nous aurons à donner plus loin. Pourquoi cette préférence pour la droite ? Al-Ḡāḥiḥ tente de la justifier par le mouvement instinctif qu'esquisse le fuyard qui a tendance à fuir du côté gauche ; c'est pourquoi, conclut-il, « les Arabes aiment attaquer leurs ennemis du côté droit »⁽²⁾.

En tout état de cause, *as-sāniḥ* (droite) reste le présage souhaité chez les Arabes et *al-bāriḥ* (gauche) le présage redouté⁽³⁾. 'Ā'īša raconte que « l'Envoyé de Dieu aimait agir en toutes choses du côté droit (*ta-yammun*), que ce soit dans sa façon de monter et de descendre de sa monture, que ce soit dans la manière de mettre ses souliers ... (en somme) la droite (avant la gauche) chaque fois qu'il le pouvait »⁽⁴⁾. Ses adeptes le suivirent volontiers sur cette voie, conforme à leurs habitudes, à tel point qu'un savetier mekkois proposait à ses clients de tresser du côté droit les courroies de leurs chaussures, à l'instar de

1. *Aḡ.* 18, 141. Comp. ce vers de 'Uqba b. Ḥawf at-Tamīmī ap. Buḥārī, *Ḥamsa*, III, 2, p. 681, n° 599 (cf. *ib.* IV, 12, n° 865, où le même vers est attribué à

Rabī'a b. Maqrūm) : لا سائح من سوانح الطير يثني ولا ناعب اذا نعب .

2. *Ḥayawān*, V, 150. Abū 'Ubayd Ma'mar b. al-Muḥannā (ap. Mas'ūdī, III, 341) l'explique par le fait que c'est par la droite que se fait le mouvement de retour. Comp. Dourré, *Magie et religion*, 359.

3. Mas'ūdī, III, 340 : السائح مرجو عند العرب والبارح هو المخوف .

4. Ibn Sa'd, I, 2, p. 168 (où nous lisons ظهوره au lieu de ظهوره) ; comp. *ib.*, 169, où la même 'Ā'īša se contredit : كان النبي ينتقل قائماً وقاعداً ويتقبل .
من يمينه وعن شماله .

celles du Prophète (1). À plusieurs reprises, le *Ṣaḥiḥ* de BUḤĀRĪ laisse entendre que la droite est plus respectable que la gauche (2). Cette dernière, nous dit at-Tibrīzī, était pour les Arabes l'expression métonymique du sinistre (3). Ce caractère passa à la main gauche, appelée, par antiphrase, *al-yad al-yusrā*, « la main facile », pour *al-yad al-'usrā*, « la main difficile », dès qu'on lui donna le nom d'*aš-šimāl* (4).

Bien que nous puissions nous exclamer avec Cicéron, à propos de la signification de la droite et de la gauche : « Haec quanta dissensio est ! », nous pouvons, cependant, conclure qu'en dépit des acceptions contradictoires que reçurent *as-sānīh* et *al-bārīh*, il se dégage de nos sources, au sujet de la droite et de la gauche, des règles aussi claires et aussi précises que celles des Grecs et des Romains (5). Bien plus, les Arabes disposaient, à cet égard, de notions qui leur étaient inconnues. C'est le cas du *ġābih* ou *naḥḥ* et du *tāl* ou *qa'id* ou *kādis*.

Al-ġābih, « c'est l'oiseau ou l'animal sauvage qui vient à ta rencontre de face ou de front » (7). Il est de mauvais augure (8). Son équivalent, *an-naḥḥ*, s'applique même à l'homme de mauvais augure (*al-maš'ūm*) ; il désigne également un cheval ayant une tache blanche au front, s'étendant jusqu'à l'une de ses oreilles. Il est aussi de mauvais augure (9).

1. *Ibid.*, 167 : ان شئت شركتها على اليمين كما رايت نعلي رسول الله

2. Cf. trad. Houdas et Marçais, I, 71, 75-6, 153, 319.

3. In *Ḥamāsa*, 165 : والعرب تجعل الشمال كناية عن الشؤم.

4. Cf. AL-ĠĀHIZ, *Ḥayawān*, V, 150 : فلما سموها بالشمال أجروها في

الشؤم والمشؤم على ذلك المعنى وسموها اليد اليسار واليد اليسرى على نفى العسر والنكد.

5. *De divin.*, II, 39. Sur la gauche et la droite chez les Grecs et les Romains, cf. encore EITREM, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (in *Skrifter utg. av. Videnskapsselskapet i Kristiania*, Hist. Phil. Kl., 1914, 1), Kristiania 1915, 29-45.

6. Contrairement à l'affirmation de BOUCHÉ-LECLERCQ, I, 139.

7. T'A 9, 384, l. 8 ; *Ag.* 10, 3.

8. T'A loc. cit. : وهو يتشام به

9. *Ibid.*, 2, 242, l. 27 sq. On appelle aussi *naḥḥ* ou *nāḥḥ* le cheval qui a deux épis au front (cf. MERCIER, *La Parure des Cavaliers*, op. cit., 96 sq.) et *al-laḥḥ* (selon T'A, comp. MERCIER, op. cit., 88 sq.) ou *al-laḥa'* (selon Abū 'Ubayda, cité in T'A et ap. MERCIER, 96) celui qui n'en a qu'un. Le premier est indésirable, mais pas le second. *An-naḥḥ* et *an-nāḥḥ* désignent deux étoiles aux cornes du Bélier (appelées *aš-šaraḥān* ; le premier est de mauvais augure). Dans 'Iqd, I, 226, l'oi-

Al-tāl, opposé par le Ps.-Ġāhiz (1) à *al-ġābih*, indique la partie postérieure d'un cheval ou d'un chameau ; il nous est inconnu dans ce sens ailleurs. Par contre, son équivalent *al-qa'id*, antonyme d'*an-naḥḥ*, est largement connu ; c'est l'oiseau ou le quadrupède qui vient de derrière ; il est de mauvais augure (2). De même, *al-kādis* désigne la gazelle qui vient de derrière, comme il s'applique au mauvais présage en général et à l'éternuement [des animaux] (3).

Par leurs doublets, ces dénominations mettent en évidence notre ignorance des détails de ces techniques. Il s'agit vraisemblablement de termes cynégétiques et comme ils désignent des positions défavorables au chasseur, ils ont pris, comme omens, des significations défavorables. En plus de son inconvénient pour le chasseur, la position de face rappelait aussi la rencontre face à face de deux armées. De ce fait, on redoutait toute rencontre de ce genre, notamment le fait de se trouver face à un nouveau-né au moment où il sort du ventre de sa mère, que ce soit chez les humains, les animaux domestiques, les bêtes sauvages ou les oiseaux (*sic*), à moins que l'événement ne soit attendu et qu'il ne se produise en son temps ; car, on craignait que la vue simultanée d'une chose en face et du sang n'annonce que du sang sera versé. C'est pourquoi on se portait du côté droit en allant à la rencontre de de quelqu'un (4).

seau ou l'animal venant de face est appelé *al-ḥd'id*, terme que nous n'avons pas rencontré, dans ce sens, ailleurs.

1. 'Irāfa, 3.

2. T'A 2, 475, l. 24 ; *Ag.* 10, 3 ; ĠĀHIZ, *Ḥayawān*, III, 136 et 139, où il cite deux vers d'al-Ḥārīḡ b. Ḥillīza ; *id.*, K. *al-tarbt' wa-t-tadwīr*, 140 ; 'Iqd, I, 226 (où l. *qa'id* au lieu de *aqld*).

3. T'A 4, 231, l. 24 sqq. : والكادس ما يتطير به من الفال والعطاس (والكدسة عطسة البهائم) وغيرها ... وقيل ... القعيد من الطبا ... Il est loisible de penser que l'animal qui éternue devant l'homme, s'appelait *al-āḥis* (cf. *infra*, p. 448 n. 2) et celui qui éternue derrière, *al-kādis*. Comme équivalents de *qa'id*, on trouve également *ḥaḥḥ* dans *Ag.* 10, 3, que nous n'avons vu nulle-part ailleurs dans ce sens ; peut-être faut-il lire *ḥaḥḥ* ; il en est de même de *ḥaḥḥ*, recueilli par FREYTAG, *Einleitung*, 163.

4. Cf. Ps.-ĠĀHIZ, 'Irāfa, 10, l. 6 sqq. : وهم ايمن على من تلقوه واستقبلوه وقالوا انه ليكره استقبال الخلق من الانس والدواب والسباع والطير ساعة يوضع ما لم يكن في كنهه وحينه ويتخوف في استقباله تسافك الدما .

An-naflh indique que l'animal était trop proche du chasseur, comme s'il le menaçait de ses cornes, ne laissant pas à son arc ni à son arme la portée requise. *Al-qa'id* et ses équivalents supposent que l'animal était trop proche du chasseur par derrière, comme s'il était, dans le cas d'un seau, perché sur la croupe de sa monture, à tel point qu'en se retournant, même s'il ne l'effrayait pas, il ne saurait l'atteindre. Ainsi, cette position est aussi inefficace et aussi dangereuse, surtout quand il s'agit de bêtes féroces, que celle de face. D'où leur parité dans le mauvais présage.

Cris

Si l'Arabe accordait une très grande importance au sens du vol des oiseaux ou du passage des animaux, il n'en négligeait pas les cris. Les croassements du corbeau, en particulier, étaient notés avec le plus grand soin ⁽¹⁾; mais il n'y avait pas que les croassements du corbeau. Tous les cris des animaux lui étaient matière à présage. Deux textes du Ps.-Ġāhiz donnent une idée suffisante de l'ampleur de la matière. Le premier parle des cris et bruits interprétés par l'Arabe, le second est une liste de cris avec leurs significations chez les Persans.

« L'Arabe, dit-il, lorsqu'il tire des présages (*zağara*) du roucoulement des pigeons, du cri d'un oiseau, de la rencontre d'un animal venant de droite ou de gauche, du bruissement des arbres, du souffle du vent et d'autres choses semblables, juge sur les faits eux-mêmes, sans avoir recours à d'autres indications », fournies par l'astrologie, comme font les Hindous ⁽²⁾.

Chez les Persans ⁽³⁾,

« Le chant du coq ⁽⁴⁾ est indésirable, quand on se présente devant les grands, les rois et les nobles.

1. Cf. les exemples donnés dans *Arabica* 8/1961, 34 sqq., 49 sq.

2. *Irāfa*, 23.

3. *Ibid.*, 6.

4. *Štydāh* et *zuqā'*. Les coqs sont appelés *az-zawdq* et considérés comme importuns, parce que leur chant du matin invite les voyageurs au départ et les amis à la séparation. D'où le proverbe *اِثْقَلْ مِنَ الزَّوَاكِي* (cf. DAMIRI, II, 4; T'A 1, 195). Cf., cependant, ce *ḥadīth* attribué au Prophète : « Quand vous entendez le chant des coqs, demandez à Dieu ses bienfaits ; car ils ont vu un ange, mais, quand vous entendez le braiement des ânes, demandez protection à Dieu contre le démon ; car ils ont vu un démon » (DAMIRI, I, 428).

« Le gazouillement de l'hirondelle sépare les voisins et les camarades et signifie solitude, émigration, séparation ⁽¹⁾.

« Quiconque n'aime pas (*yakrahu*) le hennissement des chevaux ⁽²⁾, des mulets ⁽³⁾ et des ânes ⁽⁴⁾ ne réussit pas dans ses entreprises.

« Quiconque n'aime pas le cri des scarabées noirs (*al-ḥandāfis*) est stérile et avide.

« Quiconque n'aime pas le cri (*ṣaḥīḥ*) des mulets, un malheur l'éprouvera et il est obscène dans ses propos.

« Quiconque n'aime pas le crépitement (*zaḥīr*) du feu ⁽⁵⁾ n'acquerra point de gain du rendement (*ray'* et non *rub'*) de la terre.

« Quiconque n'aime pas l'aboiement des chiens restera loin de son pays et ne cessera d'être secoué par de grandes épreuves.

« Quiconque n'aime pas le braiement des ânes ⁽⁶⁾ n'aime pas les méchants, mais lie amitié avec les bons ; peut-être sera-t-il éprouvé.

« Quiconque n'aime pas le glapisement des renards est un bienfaiteur qui sauve les gens dans les situations désagréables.

« Quiconque n'aime pas le cri des hérissons a peu d'amis et une raison corrompue.

« Quiconque aime les cris des ovins, des chameaux et des quadrupèdes (*bahā'im*) est vantard, grossier, haïssant les gens.

1. L'hirondelle est le symbole du renoncement et de la bonne compagnie en Islam ; elle est appelée « l'oiseau du paradis » (DAMIRI, I, 366 sqq.). Sa signification omineuse doit se fonder sur sa nature d'oiseau migrateur.

2. Quand Dieu créa le cheval à partir d'une poignée du vent du Sud, Il lui dit : « Je t'ai créé arabe, J'ai attaché le bien à ton toupet et les succès seront acquis sur ton dos... » (DAMIRI, I, 387).

3. Son cri (*ṣaḥīḥ*) est issu du hennissement du cheval (*ṣaḥīl*) et du braiement de l'âne (*naḥīq*) ; le mulet a les avantages des deux et il symbolise la patience et l'endurance ; il sert de monture aux rois et aux pauvres (DAMIRI, I, 172 sqq.).

4. « Le braiement de l'âne est le plus désagréable des cris », selon les paroles d'un Bédouin. Ses avantages et ses inconvénients sont réunis dans cette antithèse : al-

Faql b. 'Isā ar-Raqašī, interrogé sur l'âne, répondit : *انه من اقل الدواب*

لأى مؤنة وأكثرها معونة وأخفها مهوى وأقربها مرتقى
الممار شنار والعر عار منكر الصوت لا ترقأ به الدماء ولا
بédouin dit : (DAMIRI, I, 297). Cf. *supra*, p. 446,

n. 4.

5. Comp. Ps.-Ġāhiz, *Irāfa*, 9 ; autres réf. in *Arabica* 8/1961, 57, n. 6.

6. Comp. in *Arabica* 8/1961, 55, n° 40-41.

« Quiconque aime les voix des chanteurs et des amuseurs persiste à aimer les divertissements et les péchés et hait les gens.

« Quiconque aime le sifflement des serpents demeurera en fuite et en cachette.

« Quiconque aime le bruit (*hasis*) des fourmis restera prisonnier entre les mains des ennemis.

« Quiconque aime le coassement des grenouilles le terme de sa vie reste encore loin » (1).

L'attribution de ces présages aux Persans n'exclut pas leur présence dans le folklore arabe. Un texte d'Ibn Qutayba nous autorise à le penser : « Il m'est parvenu, raconte-t-il, d'Ibn Kunâsa > d'Ibn Mu-bâarak b. Sa'îd, frère de Sufyân at-Tawrî (le récit suivant) : « Un Bédouin égara un petit troupeau de chameaux (*ḡawd*). Il partit à leur recherche jusqu'à ce qu'il eût soif ; alors, il passa près d'un Bédouin qui trayait une chamelle, et lui demanda s'il avait vu ses chameaux. Le Bédouin lui demanda : « Quand es-tu parti à leur recherche (approche-toi que je te donne du lait à boire et des indications pour te guider) ? — Avant l'aube, répondit-il. — Qu'as-tu entendu (à ce moment-là) ? — (j'ai entendu) autour de moi (les cris d'animaux de mauvais augure (2) : des ovins qui bêlaient, des chameaux qui bla-

1. En Islam, « le coassement de la grenouille est une louange à Dieu », d'où la défense de la tuer (DAMIRI, II, 102 sqq.). Selon Ibn Sînâ, la prolifération des grenouilles, dans une année, annonce une épidémie pour l'année suivante (cité *ib.* 103).

2. عواطيس, plur. de عاطس. Ce terme appartient au vocabulaire omineux et signifie (cf. T'A 4, 193) : 1. Animal de mauvais présage (Ibn al-A'râbi) ; cf. ce vers de Tarafa b. al-'Abd : *ومر قبيل* *لعمري لقد مرت عواطيس جمة*. 2. Un poisson de mer dont les Arabes tiraient mauvais présage (Ibn Hâlawayh). 3. 'Âfis et 'uḡds : le matin, moment auquel on prête attention à l'éternuement des hommes et des animaux pour en tirer présage (Aṣma'i, etc.). 4. L'animal qui vient de face, c'est-à-dire le *ndāḡh*, puisqu'on en tirait un mauvais présage. 4. L'éternuement, dans l'expression *الجم العاطس* de *جمة* (cf. *infra*, p. 512) : *وهي الطيرة لأنها تلجم عن الحاجة أي تمنع* *وذلك أنهم يتطيرون من العطاس، فإذا سافر رجل فسمع عطسة تطير* *ومنعه عن المضي*. Ajouter ABŪ TAMMĀM, *Ḥamāsa*, 182 (cité ap. FREYTAG, *Einleitung*, 161) : *ولا اخاف اللجم العطوسا*.

téraient, des chiens qui aboyaient, des enfants qui criaient. — Ce sont, fit remarquer le second, des cris d'animaux de mauvais augure, te défendant de partir de bon matin ». Le premier poursuivit : « À l'aube, un loup passa devant moi. — Un chercheur qui parvient à sa fin, dit le second. — Au lever du soleil, reprit le premier, j'ai rencontré une autruche. — Oiseau à (belles) plumes et beau nom, nota le second ; as-tu laissé un malade dans ta famille, demanda-t-il ? — Oui. — Reviens, tu trouveras tes bêtes égorgées chez toi » (1) ! La liste alphabétique des animaux de présages que nous dresserons en appendice à ce chapitre, nous convaincra davantage de l'existence de ce genre de présages chez les Arabes. Notons que certains de ces cris omineux ont survécu jusqu'à nos jours : « Le cri du rolrier, par ex., signifie qu'un malheur arrivera à la famille. Le cri du hibou ou de la chouette annonce une mort dans un foyer ... Le cri du corbeau, pendant l'été, signifie un malheur qui menace la famille. Si c'est en hiver, c'est l'annonce de la pluie, de la prospérité, du bonheur ... » (2).

L'Arabe distinguait-il, comme le Romain, entre les diverses tonalités des voix des oiseaux ? Un seul indice permettrait de le supposer. C'est la désignation du croassement du corbeau par *ṣaḥaḥa*, « croasser d'une voix rauque », au lieu de *na'aba*, « croasser » tout court. Nous sommes bien loin des subtiles distinctions de l'augure romain qui percevait, par exemple, neuf voix chez le hibou (3). Mais il est clair que l'Arabe tenait bien compte du nombre des cris qui se succèdent (4).

Siège et comportement

À l'observation du vol et du ramage des oiseaux s'ajoute celle de leur siège et de leur comportement. Mais, comme pour les cris, il ne nous reste que quelques exemples, dont il est difficile de tirer des règles précises. Si le corbeau « croasse sur un arbre desséché » ou « sur un arbre verdoyant » ou encore « sur un mur de construction récente » ou, enfin, s'il se pose tout court, tout cela modifie le sens du présage (5). Il en est de même s'il perche sur une *sidra* ou sur une *salama* ou sur

1. IBN QUTAYBA, 'Uyūn, II, 150. À souligner, dans ce texte, l'importance du moment dans l'interprétation des présages.

2. D'une lettre du P. Anastase à A. BOISSIER, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, 52, datant du 26. 9. 1934.

3. Cf. HOFF, *Thierorakel*, 18, citant PLINIE, N. H. X, 33.

4. Cf., en particulier, ĠĀHIZ, *Ḥayawān*, III, 142 ; *Arabica*, 8/1961, 44.

5. Cf. *Arabica*, loc. cit., 34 sqq., n° 6, 7, 21, 35.

un rocher (1). Un Bédouin vit, au cours d'un voyage, un *šurad* se poser sur une colline ; il le fit envoler ; alors, il alla se poser sur un arbre ; il le fit de nouveau envoler ; il alla se poser sur une grosse pierre. L'ayant soulevée, le Bédouin trouva un trésor (2).

Sur le comportement des oiseaux, il nous reste également quelques exemples ; là aussi, aucune règle précise ne saurait en être dégagée. Que le corbeau se secoue, déploie ses ailes, becquette, fouille le sol, s'essuie le bec, tout cela est noté (3) ; mais, sur quels principes repose l'interprétation qui en est donnée, nous ne le saurons jamais, soit que ces principes n'aient jamais existé, soit que la signification de tels faits ait été fonction des circonstances et de l'état d'âme du devin.

De cette analyse des techniques de la *'iyāfa*, à savoir la *ḥira* et le *zaḡr*, dans leurs significations propres et avec tous leurs éléments, il résulte que le nom de *'iyāfa* s'applique à tous les omens ornithomantiques et zoomantiques et équivaut, de ce fait, à l'*ὄρνις* et à l'*οἰωνός* (4).

Le *fa'l*

Reste la masse imposante des autres catégories d'omens. Un seul nom les englobe toutes : *al-fa'l*. Le définir, en dégager les principes, en étudier les espèces, voilà à quoi nous allons nous employer.

1. Cf. *ib.*, 50 sq.

2. Cf. DAMRĪ, II, 76. Ce texte est une recension moins développée et remplaçant le corbeau par le *šurad*, « geai », de celui cité in *Arabica*, loc. cit., 50 sq.

3. Cf. *Arabica*, loc. cit., 43.

4. On trouvera, en appendice à ce chapitre, une liste des animaux, bipèdes et quadrupèdes, dont la nature ou le mouvement sont matière à présage.

5. Nous croyons qu'il dérive du substantif *fāl*, collectif désignant les grains des papilionacées, en particulier, les fèves et les haricots. Comp. l'acc. *pulilu* (BEZOLD, 222), l'héb. *pāl*, l'égypt. *pu-r[a]* (GES.-BUHL, 636), auquel il convient de comparer l'héb. *pār*, plur. *pārīm* (GES.-BUHL, 637). La raison de cette dérivation populaire, qui, morphologiquement, se justifie mal (le *hamz*, puis le *y* au lieu du *w* dans les autres dérivés), apparaît, à notre avis, dans *al-fi'dl*, nom désignant un jeu de hasard, pratiqué par les enfants des nomades qui cachaient sous terre quelque chose (probablement une fève ou un haricot) et se partageaient (ou partageaient en deux : T'A 8, 68, l. 9 sq. *ab fine*) la surface sous laquelle la chose était cachée. Le gagnant était celui dans le lopin duquel se trouvait la chose (T'A 8, 54, *in fine*). L'acte de jouer à ce jeu s'appelait *al-mufāyala* et *al-fiyāl* (à propos de l'allègement du *hamz*, Ibn al-Aṭṭr dit : *وقد أولع الناس بترك همزه تخفيفا* ; peut-être, ajoutons-nous, parce qu'il n'est pas primitif) ; le joueur est *al-mufāyil*, comme dans ce

Ce terme, d'origine et d'étymologie incertaines, entré très tôt dans le lexique arabe, équivaut à *φήμη*, *κληδών* et *σημείον*, avec toutes les variétés qu'ils comprennent. A l'origine, il exprimait le bon et le mauvais augure (1) ; mais l'Islam primitif qui condamna la *'iyāfa*, puisque « l'Envoyé de Dieu aimait le *fa'l* et ne pratiquait pas la *'iyāfa* (*lā ya'tāf*) » (2), commença par l'affecter au bon présage, réservant au mauvais présage le nom de *ḥira*, à tel point que l'on a pu dire : « L'objet du *fa'l* est d'aller de l'avant, celui de la *ḥira* est l'abstention et le recul » (3).

Cependant, un *ḥadīṭ*, parlant du « bon *fa'l* » (*al-fa'l aṣ-ṣālih*), définit par le « mot heureux », laisse entendre qu'il existe un mauvais *fa'l*,

vers de Ṭarafa : *يشق حباب الماء حيزومها كما قسم التراب المفايل* et le succès à ce jeu s'appelle *al-fi'dl* ou *al-fiyāl* ; la pratique elle-même est *at-taf'il* qui vient dans un vers d'al-Kumayt, à côté d'*at-taḥaz:t* ; il en est de même d'*al-ifti'dl* qui vient dans un autre vers d'al-Kumayt décrivant les chevaux : *إذ*

D'autre part, *ما بدت تحت الخواف صدقت* *بايمن فال الزاجرين افتالها*, on qualifiait de *fā'il* le cavalier qui, après avoir minutieusement examiné un cheval, en donne un jugement qui apparaît par la suite erroné (pour tous ces détails, cf. T'A loc. cit.). De tout cela, il ressort que le *fa'l* était, à l'origine, un procédé cléromantique. D'ailleurs, il conserva ce même caractère dans la *qur'a* ou rhapsodomancie qui continue à s'appeler *al-fa'l bi-l-Qur'ān al-karīm*... (cf. *supra*, p. 214 sqq.). La permanence de ce caractère cléromantique est frappante dans les divers procédés de *fal* turc (cf., en particulier, le *Fal Nameh* ou « Livre des Sorts » œuvre attribuée à GA'FAR AṢ-ṢĀDIQ, d'un usage constant, dont on trouve quelques extraits ap. OSMAN-BEY, *Les Imams et les Derviches*, 159 sqq.).

1. Cf. T'A 8, 54 : *يستعمل الفأل في الخير والشر وفيما يحسن وفيما يكره*. Il est remarquable que dans les *nawādir* des nomades (*ib.*), le mot *fa'l* équivaut à *ḥayr*, « mauvais présage », et *ṣarr*, « mal », dans les expressions : *لا فال عليك ولا طير عليك ولا شر عليك*.

2. Cf. Aḡ. 14, 14 ; autres versions de ce *ḥadīṭ* : *كان يحب الفأل ويكره* : *كان... يحب الفأل وينهى عن الطيرة* (T'A 8, 54) ; cf. WENSINCK, *Concordance*, s. v. Autres réf. in EI², II, 778, col. 1, où il nous paraît maintenant plus juste de lire : *wa-aṣḍak f-ḥayr* (= *ḥira* = *ὄρνις*) *l-fa'l*, au lieu de : *wa-aṣḍak f-ḥayr l-fa'l*.

3. H. H. IV, 646 sq.

alors qu'un autre fait de la *fira* un nom générique et du *fa'l* un nom spécifique d'un même concept (1).

Une chose est certaine, c'est que, dans notre documentation, le *fa'l* est devenu l'antonyme du *šu'm*, « sinistre présage ». De plus, il s'est spécialisé dans l'onomatomancie, le clédonisme et les pronostics astrologiques.

Fa'l onomatomantique

La signification des noms (propres et communs), leur dérivation et leur assonance constituent le principe fondamental du *fa'l* islamique. Nombreux sont les récits relatant des changements de noms opérés par le Prophète, à cause de leur signification ou de leur origine païenne. Au cours de ses razzias, il tirait présage des noms des régions et des tribus par lesquelles il passait (2); à ses adeptes, dont il lui répugnait d'entendre les noms discordants, il ne manquait pas de leur donner des antonymes. Ainsi, à Qalîl b. aṣ-Ṣalt, il donna le nom de Kaṭîr, à al-ʿĀṣî b. al-Aswad, celui de Muṭîʿ et à ʿĀṣiya, sœur de ʿUmar, celui de Ġamîla (3). Aux Banû Ġayyân qui campaient à Ġawâ, il aurait donné le nom de Rašdân (4) et à la localité celui de Rašād (5). Yasâr b. Ṣurad fut appelé Sulaymân (6) et Ĥazn b. Abî Wahb fut appelé Sahl (7). Le

1. Cf. T'A 8, 4: وفي الحديث لا عدوى ولا إطيرة ويعجبني الفال
الصالح والفال الصالح الكلمة الحسنة. فهذا يدل على أن من الفال
ما يكون صالحاً ومنه ما يكون غير صالح. وقد جاءت الطيرة بمعنى
الجنس والفال بمعنى النوع ومنه اصدق الطيرة الفال.

2. Cf. IBN HIŠĀM, 434; BAKRĪ, *Mu'ğam*, 559. En route pour Badr, le Prophète arriva avec son armée en face d'aṣ-Ṣafrâ, village entre deux montagnes appelées Muṣliḥ et Muḥri', habité par les Banû n-Nâr et les Banû Ĥurâq; il lui répugna de passer par là (à noter l'usage de *tafā'ala* au sens de *taḥayyara*). Il prit alors une vallée à droite.

3. *Usd*, IV, 232.

4. Au lieu de Rišdân, par euphonie avec Ġayyân (cf. T'A 2, 356). Comp. *ib.*
شاد, nom donné en Iraq au cresson, dont le nom *ḥurf* signifie « pri-
vation »: سموه به تفاؤلاً لأن الحرف معناه الحرمان.

5. *Usd*, II, 301.

6. *Ibid.*, 351.

7. *Ibid.*, 380; cf. *ʿIqd*, I, 226: c'était l'aïeul de Sa'īd b. al-Musayyab; il aurait

nom de Zayd al-Ḥayl devint Zayd al-Ḥayr (1). À Yaṭrib, il donna le nom de Ṭayba (2) et à Ḥazbā, quartier des Banû Sulma à Médine, celui de Šāliḥa (3).

Quel que soit le degré d'authenticité de ces faits, il s'en suit que le Prophète, par son exemple, accrédita le *fa'l* aux yeux de ses adeptes. Il fut allègrement suivi sur cette voie toute conforme aux inclinations de l'âme inquiète de l'Arabe, si bien que l'on trouve une profusion de présages tirés de la signification des noms, disséminés à travers tous les genres littéraires: Les noms de Sâlim et Yasâr, entendus par le Prophète à son arrivée à Médine, lui font dire: « Nous y serons à l'abri du danger et nous y vivrons dans l'abondance » (4). ʿUmar conclut que Zâlim b. Surâqa était « injuste » et son père « voleur » et refusa, de ce fait, de l'employer; à Šihâb b. Ĥurqa, de la tribu de Ĥarrat an-Nâr, habitant à Dât Lazān, il dit: « Reviens chez toi; les tiens ont brûlé » (5)! A Maṣrû' b. al-Ağda', il dit: « J'ai entendu l'Envoyé de Dieu dire: « *al-ağda'* est un démon » (6). Du nom de Qarîb b. Zafar al-ʿAbdî, messenger de l'armée combattant à Nahawand, le même ʿUmar conclut: « Victoire prochaine, si Dieu le veut » (7)! Le nom de Mâlik b. Bašîr qui apporta à al-Ḥağğāğ la nouvelle de la victoire sur les Azra-qites, fut déjà pour ce dernier une annonce de « possession (*mulk*) et de bonne nouvelle (*bišâra*) » (8). Malade, Abû l-ʿAlyâ s'apprêtait à

refusé, disant: ما كنت لادع أسماً سميتني به أمي. Sa'īd ajoute: فأننا
لنجد تلك الحزونة في اخلاقنا إلى اليوم.

1. *Ağ*, 16, 49.

2. *Marāṣid*, I, Introd. ar., p. 2: لما فيه من لفظ التشريب.

3. BAKRĪ, *Mu'ğam*, 313: تفاؤلاً بالخزب وهو تهيج في الجلد كهيفة
الورم وأكثر ما يكون في الضروع.

4. *ʿIqd*, I, 225. Comp. ce vers *ib.*: ادعو
واذ تكون كريهة فرجتها

باسلم مرة ورباح.

5. Comp. IBN QUTAYBA, *ʿUyûn*, éd. Brockelmann, II, 148 sq., où Šihâb est Ibn Ġamra, des Ĥurâqa, fraction des B. Dîrâm; comp. NUWAYRĪ, *Nihāya*, III, 140, qui ajoute au précédent Ĥarrat Laylā, lieu de camp, et Lazān, lieu où il se rendait. ʿUmar était alors à Ĥarrat Wāqim!

6. *ʿIqd*, loc. cit.

7. TABARĪ, I⁵, 2609.

8. *ʿIqd*, loc. cit.

quitter Bašra ; il entendit, alors, une voix appeler : « Yâ Mutawakkil ! Il déchargea sa monture et resta à Bašra ⁽¹⁾ ».

Ces quelques exemples suffisent à laisser entrevoir l'immense variété que peut avoir ce genre d'omens. Appliqué aux noms communs, ce procédé fantaisiste aura encore un plus large éventail : Un souvenir en or (*ḍahab*) devient, pour deux amoureux, le présage d'un départ (*ḍahāb*) sans retour, alors qu'un 'ūd, « luth (ou bois d'aloès) », indique le « retour » ⁽²⁾. De même, l'onyx (*ǧiz'*) signifie tristesse et mélancolie (*ǧaza'*) ⁽³⁾ ; le citron fait craindre la duplicité et le revirement, du fait que son extérieur diffère de son intérieur ⁽⁴⁾ ; le coing (*saḡarǧal*) présage la séparation, puisque son nom contient le mot *saḡar*, « voyage » ⁽⁵⁾ ; le lilas (*sawsan*) annonce « un mal qui dure un an », par suite de l'équivalence des deux syllabes qui en forment le nom, avec les mots « mal » et « an » ⁽⁶⁾ ; le basilic (*rayḥān*) est à la fois de bon augure, en raison de sa dérivation de *rūḥ*, « esprit », et de mauvais augure, en raison de son goût amer, bien qu'il soit agréable à la vue et à l'odorat ⁽⁷⁾ ; le myrte était préféré par les Persans aux roses ; car, lui dure toujours, mais les roses ne durent point ⁽⁸⁾.

1. IBN QUTAYBA, *loc. cit.*, 146. Plusieurs exemples de ces omens, s'étendant sur une longue période, sont réunis ap. NUWAYRĪ, *Nihāya* III², 139-144 ; cf. aussi FISCHER, in ZDMG 61/1907, 427 sq. ; id., *Das Omen des Namens bei den Arabern*, in ZDMG 65/1911, 52-56 ; comp. M. GÜDMANN, *Die superstitiöse Bedeutung des Eigennamens im vormosaischen Israel*, in *Festschrift zum 80. Geburtstag M. Steinschneider*, Leipzig 1896, pp. 1-15.

2. 'Iqd, I, 226.

3. T'A 5, 296, 1. 24 sq. : والتختم به ليس بحسن فانه يورث الهم والحزن والاحلام المفزعة ومخاصمة الناس عن خاصية فيه .

4. ĠĀHĪZ, *Ḥayawān*, III, 142 ; comp. 'Iqd, I, 226.

5. 'Iqd, *loc. cit.*

6. Ibid. : سوسن = سؤ [يقي] سنة .

7. ĠĀHĪZ, *Ḥayawān*, III, 142. Sur le *rayḥān*, nom générique désignant toute plante odoriférante et plus particulièrement le basilic, cf. ZDMG 68/1914, 308 sq.

8. ĠĀHĪZ, *loc. cit.* Dans la légende de Salomon, il est dit que « tout arbre poussait dans son *miḥrāb* et lui parlait comme du bout de la langue (*bi-lisān ḡaliq*), disant : « Je suis tel arbre et je contiens tel remède ». Alors, Salomon faisait inscrire son nom et son utilité et en faisait dessiner l'image ; puis, il était coupé et déposé dans les magasins. Le dernier arbre était le caroubier (*ḥarrāba*). Il dit : « Je suis le caroubier ». Alors, Salomon dit : « Maintenant, ma mort vient d'être annoncée et la destruction (*ḥarāb*) de la cité sainte (Bayt al-Maqdis) vient d'être permise » (IBN QUTAYBA, 'Uyūn, II, 150 sq.) !

Ce procédé de dérivation arbitraire permettait de tirer des indications omineuses de tous genres : *ḡurāb*, « corbeau », indique la « séparation » ; il en est de même du térébinthe (*bān*) sur lequel il perche ; 'uqāb, « vautour », suggère 'uqba, « peine, châtiment » ; *ḥamāma*, « pigeon », annonce une rencontre inéluctable ⁽¹⁾ ; *hudhud*, « huppe », indique que l'aller et le retour se feront dans la bonne direction (*hudān*) ⁽²⁾.

Principes

Dans ce royaume de l'arbitraire, peut-on déceler quelques principes sur lesquels se fonderait l'interprète d'omens ?

Pour les noms propres, certaines règles président à leur choix, en fonction de leur signification omineuse. C'est ainsi que, selon al-Ġāhiz ⁽³⁾, « les Arabes donnaient (à leurs enfants) les noms de Kalb (chien), Ḥimār (âne), Ḥaḡar (pierre), Ġu'l (scarabée), Ḥanzala (coloquinte), Qird (singe), en raison de l'heureux présage ('alā t-tafā'ul) qu'ils contiennent. Quand il lui naissait un enfant mâle, l'homme sortait dans le but d'observer le vol des oiseaux et de noter les signes omineux : s'il entendait quelqu'un dire *ḥaḡar* (pierre), ou s'il en voyait une, il donnait ce nom à son fils, augurant ainsi pour lui la force, la robustesse, la permanence, la patience et la capacité de briser tout ce qu'il rencontrerait. De même, s'il entendait quelqu'un dire *ḡi'b* (loup), ou s'il en voyait un, il augurait pour lui la sagacité, la tromperie, la ruse, le profit ; si c'était un âne, il lui prédisait une longue vie, l'effronterie, la force et la patience ; si c'était un chien, il augurait pour lui la vigilance, la longue portée de sa voix, le gain et autres qualités. C'est pourquoi 'Ubaydallāh b. Ziyād peignit, dans son vestibule, un chien, un bœuf et un lion et dit : « Un chien aboyeur, un bœuf batailleur et un lion maussade ». Il considéra cela comme un mauvais présage (pour les autres) et cela fut répété après lui.

« À cela quelqu'un objecta que « si l'homme d'entre eux appelait son fils Ḥaḡar (pierre), Ġabal (montagne), Kalb (chien), Ḥimār (âne), Tawr (taureau), Ḥinzir (cochon), Ġu'l (scarabée), dans l'intention décrite précédemment, pourquoi donc ne l'appellerait-il pas Birdawn (cheval de trait), Baḡl (mulet), 'Uqāb (vautour) et d'autres noms semblables, appartenant eux aussi à leur langue ?

1. Interprétation fondée sur l'expression : حم القفا .

2. Cf. ĠĀHĪZ, *Ḥayawān*, III, 136-7.

3. Ibid., I, 158-9.

« Le premier répondit : Il ne pouvait en être ainsi, parce qu'il voyait à peine un mulet ou un cheval de trait, et peut-être n'en aurait-il point vu. Or, les noms étaient destinés à (rappeler) des choses dont ils auraient besoin un jour ».

« D'autres font remarquer qu'il entendait (prononcer) les mots *faras* (cheval) et *ba'ir* (chameau), comme il entendait *himâr* (âne) et *tawr* (taureau); de ces substantifs, il aurait bien pu faire dériver des noms heureux. De plus, comment se fait-il que nous le voyons appeler Nağm (étoile) et pas Kawkab (même sens) ... (1)? Par ailleurs, nous les (= les Arabes) voyons donner les noms de Ġabal, Sanad et Tûr (2), mais pas d'Uğud, Tabîr, Ağâ', Salmâ, Raḍwâ, Şindid, Hamîm (3), alors que (ces montagnes) se dressaient en face d'eux, quand ils mettaient la tête hors de leurs tentes. De même, ils donnaient, en guise de surnom ou d'épithète élogieuse, les noms de Burğ (signe du Zodiaque), mais pas de *falak* (sphère céleste), et ils n'ont point donné ceux d'*arḍ* (terre), *samâ'* (ciel), *hawâ'* (air), *mâ'* (eau).

« Pourtant, ces termes primitifs (*uṣûl*) ont une plus grande portée (*ablag*) dans le présage (*zağr*), un rocher (*ğabal*) l'emporte sur une pierre (*ḥağar*) et une montagne (*tûr*) sur un rocher (*ṣaḥr*). Qu'ils aient négligé les noms de leurs célèbres montagnes, c'est (exactement pareil au fait) qu'ils désignèrent par Asad, Layt, Usâma, Dirğâma (4) et négligèrent de désigner par *sab'* et *sab'a*, nom générique désignant toute bête féroce et tout oiseau de proie ».

« Le premier répliqua : « Pourtant, ils désignèrent aussi par des noms de montagnes (comme) Abân et Salmâ ». D'autres répondirent : « Mais ce sont là des noms d'hommes donnés à ces montagnes qui avaient d'autres noms, délaissés en raison de leur lourdeur ou pour tout autre motif; sinon, pourquoi les auraient-ils désignées par Salmâ et non pas par Ağâ' et Raḍwâ »?

« Certains pensent que, s'ils ont agi de la sorte, c'est peut-être par suite d'un hasard faisant qu'un individu qui attendait une naissance (5)

1. Al-Ğâhiz fait remarquer que *kawkab* était utilisé comme nom propre et cite un vers à l'appui. Il l'est d'ailleurs jusqu'à nos jours.

2. Noms désignant la montagne.

3. Inconnue dans Yâğûr, II, 342; mais on y trouve Hamma, montagne entre Tawr et Sumayrâ' (p. 341) et Hummayyân, un sommet du massif de Salmâ (*ib.*).

4. Noms désignant tous le lion.

5. Nous lisons *wāḥid walûd*. Cette épithète, synonyme de *walîd*, désigne une

ou qu'un homme grand et respectable avait entendu ou vu un âne; alors, il donnait à son fils ce nom; il faisait de même, s'il s'agissait d'un chien ou d'un loup. Il se trouve qu'à ce moment-là, il n'entendit pas prononcer les mots cheval, pierre, air, eau. Du moment que (l'un de ces noms) âne ou taureau ou chien était devenu celui d'un grand homme, les Arabes l'adoptèrent, s'empressant de le prendre. Ainsi, ce nom devait se multiplier après lui (= celui qui le prit pour la première fois dans une tribu ou une localité données), en particulier, parmi ses descendants. C'est de cette façon que les sujets donnèrent à leurs fils et à leurs filles les noms des rois et de leurs épouses et c'est pourquoi à tout 'Alî on donnait la *kunya* d'Abû l-Ḥasan et à tout 'Umar celle d'Abû Ḥafṣ (1) et ainsi de suite.

« En somme, les noms sont de diverses sortes : les uns sont primitifs, comme le ciel, la terre, le vent, l'eau, le feu, les autres sont dérivés, (choisis) soit par souci du *fa'l*, soit en conformité au nom du père, comme un homme, nommé 'Umar, appellerait le sien 'Imrân et ce 'Imrân appellerait le sien Ma'mar. Il peut y avoir des noms (issus du Coran), comme celui donné par Dieu au père d'Abraham, à savoir Âzar (2) et celui donné à Iblîs, à savoir Fâsiq (3); d'autres sont issus des événements, tel celui du jour d'*al-'arûba* (4) qui s'appelle, en Islam, le jour d'*al-ğumu'a*, dérivé de la (réunion de) prière de ce jour-là » (5).

Dans cette longue et vivante analyse des procédés par lesquels s'opérait le choix des noms, nous soulignons, d'une part, le rôle du hasard dans ce choix et, d'autre part, celui de l'analogie. Sur ce dernier point, Ibn Durayd nous fournit des détails d'une grande importance.

brebis qui porte et qui est sur le point de mettre bas : بينة الولاد (T'A 2, 544,

1. 9 sqq. *ab fine*)!

1. Allusion à 'Alî b. Abî Tâlib et à 'Umar b. al-Ḥaṭṭâb.

2. Cf. Cor. 6, 74. Les commentateurs font de ce mot tantôt un nom propre (nom d'une idole adorée par Târaḥ, père d'Abraham, ou nom d'un oncle d'Abraham, ou surnom de Târaḥ), tantôt une expression de blâme, signifiant : « Ô boiteux ! », ou : « Ô pécheur ! », etc. (cf. T'A, 3, 12 *in fine*). C'est ce dernier cas qui est pris en considération ici.

3. « Impie, corrupteur » (Cor. 49, 6).

4. 'arûbî : le Vendredi.

5. Suit (p. 159 sqq.) une série de termes et d'expressions préislamiques auxquels se substituèrent d'autres après l'Islam.

Ibn Durayd

Selon al-Ġāhiz, l'Arabe, en donnant à son fils le nom de l'animal rencontré au moment de la naissance, entendait lui en conférer, en même temps, les propriétés. Selon Ibn Durayd (1), l'Arabe, en choisissant un nom à son fils, pensait, d'abord, à ses ennemis, en ce sens qu'il voulait que le nom choisi fût d'un mauvais augure pour eux et, par tant, d'un bon augure pour lui. C'est en guise de commentaire à une parole d'al-'Utbī, rapportée par Abū Ḥātim as-Siġistānī, qu'Ibn Durayd aborde cette question.

On aurait demandé à al-'Utbī : « Comment se fait-il que les Arabes donnent à leurs fils des noms désagréables (à entendre) et à leurs domestiques des noms agréables (à entendre) ? Il répondit : « Parce que les Arabes nomment leurs fils pour leurs ennemis et leurs domestiques pour eux-mêmes » (2).

« Sache, dit alors Ibn Durayd, que les Arabes avaient des principes (*maḍāhib*) dans le choix des noms de leurs fils » : Les uns étaient choisis en fonction du présage que pouvaient en tirer les ennemis ; c'est le cas de noms comme Ġālīb, Zālīm, Muqātil, Tābit, ainsi que Mushir, Muṣabbih, Tāriq ; les autres en fonction du présage dont les porteurs eux-mêmes pouvaient bénéficier ; c'est le cas de noms comme Nā'il, Wā'il, Sālīm, Mālīk, Sa'īd ; d'autres sont des noms de bêtes féroces, comme Asad, Layṭ, Dī'b, ayant pour but de dissuader les ennemis ; il en est de même des noms pris aux arbres épineux, comme Ṭalḥa, Samura, de ceux pris au sol rocailleux, comme Ḥaġar, Ḥuġayr, Ṣaḥr ; d'autres, enfin, ont pour origine le fait qu'au moment où sa femme accouchait, l'homme sortait de chez lui et le premier animal qu'il rencontrait, il en donnait le nom à son fils, que ce soit un renard, un chien, un âne, un singe ou tout autre animal ; il prenait aussi le nom du premier oiseau qui volait de sa droite à sa gauche ou *vice versa*, que ce soit un corbeau, un geai ou tout autre oiseau de ce genre ».

1. Pp. 4-5.

2. AD-DIYĀRBAKRĪ, *Ḥamīs*, II, 153, formule ce principe de la façon suivante :

وسئل اعرابي لم تسمون اولادكم بشر الاسماء نحو كلب وذئب ، وعبيدكم
باحسن الاسماء نحو مرزوق ورباح. فقال انما نسمي ابنا لنا لاعدائنا وعبيدنا
لانفسنا ، يريدون ان الابدان اعداء وسهام في نحورهم فاخترنا
لهم هذه الاسماء. Sur التفاضل باسماء الموالى، cf. IBN AL-ATĪR, V, 247.

Au hasard et à l'analogie, s'ajoute la fantaisie, en ce sens que « l'Arabe fait dériver d'un mot, à son gré, ou le bien ou le mal, vu que tout mot peut revêtir diverses significations ... Ainsi, s'il le veut, il peut déduire de la couleur noire du plumage du corbeau la tristesse (symbolisée par le noir), la gloire (*su'dad*), la personne (*sawād al-insān*), les palmeraies de l'Iraq (*Sawād al-'Irāq*), les dattes et l'eau (*al-aswadān*) et ainsi de suite » (1). « Si, à tout cela, fait remarquer ailleurs al-Ġāhiz (2), ils donnaient des raisons et apportaient des preuves, la chose serait moins grave. La plupart des données sont, au contraire, (fournies) sans preuves. Ils se sont limités au sens apparent des mots, sans motif ni justification ». Cette même fantaisie prétend se fonder sur des principes dont le plus important est celui des contrastes. D'où le grand nombre d'antiphrases et d'euphémismes qui agrémentent le langage de tous les jours.

Antiphrases et euphémismes

C'est ainsi que les Arabes appellent celui qu'un serpent a mordu, *as-sālim*, « le bien portant », le désert, *al-mafāza*, litt. « le lieu traversé », l'aveugle, *al-baṣīr*, « le voyant » (3), le nègre, Abū l-Bayḍā', « celui qui est blanc », le corbeau, *ḥātim*, « celui qui oblige, car c'est par lui que se fait le *zaḡr* » ; il fut appelé également *al-a'war*, « le borgne », à cause de l'acuité de sa vue (4). Ce dernier terme, jugé néfaste pour les hommes, est changé en *abū jard*^m *karīmā*, pour le borgne, lequel est appelé aussi *mukarram* ou *karīm 'ayn al-yamīn* (ou *aš-šamāl*) (5). Dans une intention malveillante, on l'appliquait à celui qui n'avait pas de frère de son père et de sa mère (6) et à quiconque avait de mauvaises mœurs, comme on qualifiait de *'awrā'* toute parole inconvenante et malséante (7).

1. ĠĀHIZ, *Ḥayawān*, III, 137-8.

2. *Ibid.*, I, 166.

3. Sur les euphémismes se rapportant à l'aveugle (*baṣīr*, *abū baṣīr*, *kaṭīf*, *mak-fūf*, *qa'īf*, *qarīr*, *'āḡiz*, *ma'ḡūr*), cf. A. FISCHER, in ZDMG 61/1907, 425-34 ; 751-3 ; 849 ; 62/1908, 151-4 ; 789, où de nombreuses réf. sont données et où sont mentionnées des analogies avec la littérature hébraïque et syriaque.

4. ĠĀHIZ, *Ḥayawān*, III, 136.

5. ZDMG 61, 431 sq.

6. Fait jugé comme de mauvais augure pour lui-même jusqu'à nos jours.

7. Sur ce mot, ses dérivés et ses divers usages, cf. GOLDZIEHER, *Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern*, in *Sitzungsber. der kaiserl. Ak. der Wissenschaft, Phil.-hist. Cl.* 67, 1/1871, 228, n., 233 sqq., 243-8 (données d'AL-HARAWI, *K. al-ġarībān* et AṢ-ŠAFADĪ, *K. aš-šu'ūr bi-l-'ār*).

Si courante que soit cette conception en terre d'Islam, « nulle part il ne semble qu'elle ait été aussi enracinée dans les croyances populaires, aussi fertile en ingénieux procédés de langage que chez les Berbères arabisés de l'Afrique du Nord » (1). W. Marçais en a fait une étude détaillée, riche en exemples et en références aux recueils des Traditions. Partout, on mettait un soin particulier à trouver aux maladies graves, épidémiques ou épileptiques, des noms exprimant la bénédiction (2). Dans ce même esprit, on donna à l'ange de la mort le surnom d'Abū Yaḥyā (3).

Voilà donc les principes du *fa'l* onomatomantique, si l'on peut parler de principes.

Clédonisme

Le *fa'l* physiognomonique et événementiel qui n'est autre que le clédonisme, basé sur les gestes corporels de l'homme, ses actions et paroles inconsidérées, ses rencontres, les circonstances de sa vie et les pressentiments qu'il éprouve, ce *fa'l*-là est encore infiniment plus arbitraire. Son interprétation se perd dans une relativité sans borne. Aucune règle, aucune loi ne saurait être dégagée. C'est pourquoi, pour pouvoir en donner une idée précise, il ne nous reste qu'à en énumérer un grand choix, afin que le lecteur en ait, devant les yeux, le plus large éventail possible. Nous parlerons moins du bon *fa'l* que du mauvais *fa'l* ou *fīra*; car nos sources n'ont retenu que rarement les bons présages. Nous tenterons une classification logique qui s'efforcera de grouper les faits présentant quelque affinité ou quelque analogie, mais vu la modicité des données relatives à chaque thème et la diversité de leurs origines, notre classification ne saurait parvenir à des catégories précises, à la manière des recueils assyro-babyloniens qui groupent en

1. W. MARÇAIS, *Euphémisme et antiphrase dans les dialectes arabes de l'Algérie*, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 425-438 (p. 431).

2. L'adj. *mubārak* ou *mabrūk* (= *legā* = *il benedetto*) désigne tantôt la syphilis, tantôt la variole, tantôt la démence; le fém. *mubāraka* désigne la lèpre (cf. FRSCHER, in *ZDMG* 61, 428 sq.).

3. T'A 10, 110, l. 8. Sur cette tendance de l'esprit humain, cf. S. FREUD, *Über den Gegensinn der Urworte*, in *Jahrb. für Psychoanalyse Forschung* 3/1910; J. SAINTE-FARE GARNOT, *Défis au destin*, in *BIFAO* 59/1960, 1-28 (divise les noms en qualificatifs, narratifs, optatifs et injurieux); G. CONTENAU, *De la valeur du nom chez les Babyloniens et de quelques-unes de ses conséquences*, in *RHR* 81/1920, 316-332; B. LANDSBERGER, *Das « gute Wort »*, in *MAOG* 4/1928-9, 294-321.

une tablette ou fraction de tablette l'ensemble des omens relatifs à un même sujet.

Fa'l intrinsèque et fa'l extrinsèque

Par rapport à l'homme, en fonction duquel le clédonisme prend sa véritable signification, nous distinguons formellement le *fa'l* intrinsèque et le *fa'l* extrinsèque. Au premier, se rattachent tous les présages qui partent de l'aspect physique, du tempérament, du nom, du rang, des gestes, des paroles et des actions, au second, tous ceux qui ont leur source ailleurs qu'en lui, mais qu'il voit, entend et sent. En somme, dans le premier cas, l'homme est agent et, dans le second, il est patient; mais, dans les deux cas, il agit et subit involontairement (1) et inconsidérément. Cependant, cela suppose, chez lui, un état d'âme le rendant attentif et sensible à tout ce qui peut l'éclairer sur ce qui l'attend à l'avenir. En effet, beaucoup de ces signes et gestes passent inaperçus pour celui qui n'y prête nulle attention et ne croit pas à la *fīra*, tandis que celui qui croit à leur valeur ominieuse et qui est dans l'inquiétude et l'appréhension, est disposé à tirer présage de toute occurrence et de toute concordance (2).

Difformités physiques

Le physique de l'homme influe considérablement sur son entourage. Il est normal que les vices de conformation du corps frappent l'œil de l'observateur des présages. Le bossu, le borgne, l'aveugle, le gaucher ont été, partout et à toutes les époques, des êtres ominieux. Mais il existe des personnes qui, sans avoir de tels vices, sont considérés comme porte-malheur (*maš'ûm*). C'est le cas, par exemple, de Ṭuways le chanteur, un hermaphrodite (*muḥannaṭ*) qui se considérait comme *maš'ûm*, parce qu'il était né la nuit de la mort du Prophète, qu'il avait

1. On fait dire au Prophète: « Prends garde au bon augure, même intentionnel » (cité ap. W. MARÇAIS, *Euphémisme*, op. cit., 431, absent de la rubrique *Fa'l* de la *Concordance* de WENSINCK, V, 39-40). Cela s'appliquerait, à notre avis, au *fa'l* cléromantique, rhapsodomantique ou géomantique que l'on consulte intentionnellement.

2. Cf. ĠĀHIZ, *Ḥayawān*, III, 138 sq.: *وان ذهب الى ان مثل ذلك قد يكون ولا يشعر به اللاهي عن ذلك والذي لا يؤمن بالطيرة، فان المتوقع فهو في بلا ما دام متوقعا وان وافق بعض المكروه جعله من ذلك.*

été sévré la nuit de la mort d'Abû Bakr, qu'il avait atteint la puberté la nuit de l'assassinat de 'Umar, qu'il s'était marié la nuit de l'assassinat de 'Utmân⁽¹⁾ et qu'il lui était né un enfant le jour de l'assassinat de 'Alî ; il avait alors quarante ans. Il disait aux Médinois : « Attendez-vous à la venue du Dağğâl aussi longtemps que je vis parmi vous ; vous ne serez en sécurité qu'après ma mort »⁽²⁾ ! C'est aussi le cas de Šâlih al-Afqam⁽³⁾ qui n'accompagnait personne sans que son compagnon meure de mort naturelle ou soit assassiné ou dégradé. De son vrai nom, il s'appelait Šâlih b. 'Atiyya et était *hağğâm*⁽⁴⁾ à l'époque d'al-Amîn⁽⁵⁾. Il s'agit, par conséquent, d'événements de leur vie sur lesquels se fonde leur réputation. De telles personnes étaient plus redoutées que les difformes de naissance ; car le mal de ces derniers retombe déjà sur eux⁽⁶⁾.

1. *Ag.* 4, 39.

2. Cf. T'A 4, 182, l. 12 *sqq.*, qui utilise des données de *Mağma' al-amâl* de MAY-DÂNî, où on trouve le proverbe *اشأم من طويس* (éd. Ahdab, I, 323) ; cf. aussi *اشأم من البسوس*, nom d'une femme (ou d'une chamelle) qui aurait été à l'origine de la guerre de Basûs, entre Bakr et Taglib ; Sarâb aurait été le nom de sa chamelle, d'où *اشأم من سراب* (*ib.* I, 319, 323 ; T'A 4, 109) ; *اشأم من خوتعة* nom d'un homme des Banû Gufayla qui aurait indiqué à Kattf b. 'Amr at-Taglabî et ses compagnons le campement des Banû az-Zabbân aq-Dihlî qui furent massacrés ; ce qui fut à l'origine de la guerre entre les deux clans (*ib.* I, 320 ; T'A 5, 306 *sq.*) ; *اشأم من منشم*, nom d'une femme qui vendait des parfums à la Mekke. Quand les Ġurhumites partaient en guerre contre les Ġuzâ'a, ils faisaient serment chez elle en trempant leur main dans un parfum ; tous ceux qui le faisaient, luttèrent jusqu'à la mort (*ib.*, I, 320 ; T'A 9, 76) ; *اشأم من شولة* الناصحة, nom d'une esclave qui donnait de mauvais conseils à ses maîtres (*ib.* I, 323 ; T'A 7, 401, l. 6 *sq.*) ; etc.

3. *Afqam* qualifie tout ce qui n'est pas droit (T'A 9, 14) ; il est presque l'opposé de *šâlih*.

4. Le chirurgien du Moyen Âge qui pratiquait les saignées et posait les ventouses ; il désigna le barbier qui exerçait concurremment ce rôle.

5. ĠĀHĪZ, *Ḥayawan*, 7, 150. *Maš'âm* est appliqué (*ib.*) à un certain aṣ-Ṣaḥarî.

6. Cf. Ps.-ĠĀHĪZ : *Irâfa*, *بليته* *كان اهون* *كان الخلق* *في الخلق* *لانه* *انا يرى شيئا ناقصا قد صار آفته على نفسه* *وكانوا يكرهون استقبال المولود ساعة يوضع الا ان يكون ناقص* : 11, 152. *الخلق فان بليته وآفته قد صارنا على نفسه*.

Le gaucher suggérait l'idée de changement dans les sentiments, du fait que la main gauche prend la place de la droite. Al-Mağnûn qui rendait quotidiennement visite à Laylâ, rencontra, un jour, en se rendant chez elle, une jeune fille gauchère ; il en conçut un mauvais présage et rebroussa chemin. Le lendemain, il lui raconta ce qu'il lui était arrivé et lui avoua, en pleurant, sa crainte de la voir changer de sentiments à son égard⁽¹⁾.

Le borgne annonce qu'une chose se fera à moitié. Quand Mu'âwiya décida de faire exécuter Ĥuğr b. 'Adî al-Kindî avec ses treize compagnons, il chargea de cette mission un homme, nommé Hudba, qui était borgne. L'un des condamnés, de la tribu des Ĥaṭ'am, dit en le voyant : « Si le présage est véridique, la moitié d'entre nous seulement sera exécutée ». Quand le septième fut tué, un messenger de Mu'âwiya arriva et annonça leur grâce aux sept qui restaient⁽²⁾.

Signes accidentels

Un signe accidentel dans le visage peut, selon son origine, annoncer un présage. Ibn Qutayba⁽³⁾ raconte qu'il avait égaré, dans le désert, une chamelle portant depuis dix mois. Il partit à sa recherche et rencontra un homme au visage enlaidi par des brûlures, puis un autre, tenant son chameau par la muselière et récitant un vers dont le sens est le suivant : Même si on la recherche, on ne la retrouvera point⁽⁴⁾. Après, il interrogea un passant qui lui dit : « Cherche-la auprès de ce feu-là » ! Il alla et trouva qu'elle avait mis bas et qu'on lui avait allumé du feu. Il la prit par la muselière et partit. Ainsi, deux présages malheureux ont eu un résultat heureux. Il ne pouvait en être autrement pour l'ardent adversaire de la *šū'ûbiyya* qui exaltait les vertus des Arabes.

1. *Ag.* 1, 184.

2. IBN QUTAYBA, *loc. cit.*, 147. Comp. NUWAYRî, *Nihâya*, III, 144 : Un roi de Perse sortit pour chasser ; la première personne qu'il rencontra, fut un borgne (Ib-šîhî, trad. Rat, II, 186 : un aveugle). Il le fit frapper et emprisonner. Mais il réalisa une excellente chasse. En rentrant, il le fit venir et ordonna qu'on lui remit un don. Ce dernier lui dit : « Je n'ai point besoin de ton don ; mais permets-moi de parler ! — Parle, lui dit le roi. — Tu m'as rencontré et alors tu m'as fait frapper et emprisonner ; je t'ai rencontré et alors tu as fait une bonne chasse et tu es retourné sain et sauf. En conséquence, lequel d'entre nous est-il de plus mauvais présage pour l'autre ? »

3. Cité ap. ĠĀHĪZ, *Ḥayawân*, III, 139, d'après al-Aṣma'î.

4. *فلئن بغيت لها البغاة فما البغاة بواجدينا*.

La laideur était de mauvais augure. Le poète Di'bil b. 'Alī, exécuté par al-Mu'tašim en 220/835, conçut un mauvais pressentiment en rencontrant, un matin, 'Umayr al-Kâtib qui était « le plus laid des hommes » (1). Par contre, la beauté était une bénédiction. Le Prophète exigeait de ses généraux que leurs courriers aient non seulement un beau nom, mais aussi un beau visage (2). « Les Persans, dit l'auteur de *K. al-Ağânī*, considéraient comme une bénédiction le beau visage » (3). Mais, de peur d'attirer le mauvais œil et d'être en cela de mauvais augure pour la personne elle-même, le beau visage faisait l'objet de désignations onomatopéïques basées sur l'effet magique des contrastes. C'est ainsi que le beau s'appelait *šayṭān*, « diable », la jument racée, *šawhā'*, « laide », la belle femme, *šammā'*, « sourde », *qarnā'*, « cornue », *ḥansā'*, « camarade », *ğarbā'*, « galeuse », et ainsi de suite (4).

Nom

Parmi les signes ayant un caractère faste ou néfaste permanent, on peut citer, enfin, le nom, mais pas nécessairement le nom exprimant la rudesse, choisi à dessein pour déconcerter l'ennemi. Il s'agit de certains noms qui, dans certaines circonstances, ont une résonance particulière. Selon une définition d'Ibn 'Awn (m. 151/768), *al-fa'l* est : « être malade et entendre appeler : « Ô Sâlim ! », chercher une chose égarée et entendre appeler : « Ô Wâğid ! » (5). Un nommé Yamût (il mourra) s'abstenait de rendre visite aux malades, de peur qu'on ne tirât de son nom un fâcheux présage (6).

Attitude fortuite

Certaines attitudes tout à fait fortuites de l'homme prêtent au présage. Bisṭām b. Qays attaqua les Banû Ḍabba, le Jour d'aš-Šaḳīqa ; se trouvant devant un troupeau de mille chamelles, il se coucha par terre, de peur d'être vu. Son *zāğir* qui l'accompagnait, remarqua

1. *Ağ.* 18, 35.

2. Cf. IBN QUTAYBA, 'Uyūn, II, 148 ; 'Iqd, I, 225 : إذا بردتم الي بريدنا . فاجعلوه حسن الوجه حسن الاسم .

3. 2, 20.

4. ĠĀHIZ, Ḥayawān, VI, 65.

5. IBN QUTAYBA, 'Uyūn, II, 146 (Riyāšī > Ašma'ī)

6. MAS'ŪDĪ, VIII, 36.

que sa barbe se couvrit de poussière et il en conclut qu'il serait tué. Il s'empressa de le quitter (1).

Al-Buḥturī nota trois signes, présageant la mort d'al-Mutawakkil, la nuit même où il fut tué : Parlant de l'orgueil des rois, le calife fit montre de son humilité en se prosternant à terre, le front dans la poussière, et en répandant une poignée de terre sur sa barbe et sur sa tête ; puis, on chanta devant lui un vers qui le fit pleurer ; enfin, l'une de ses favorites lui fit apporter un très bel habit ; il le revêtit, mais, par un mouvement brusque, il le déchira sur toute sa longueur ; alors, il l'enleva et le donna au serviteur, lui disant de le rendre à sa favorite, pour qu'elle le lui conserve comme linceul. Il ne tarda pas à s'enivrer et fut assassiné par le turc Bāğir (2).

Apparence

Au sujet de la constitution physique, on disait : « Le malade qui ressemble (extérieurement) au bien portant est proche de sa fin, tandis que le bien portant qui ressemble au malade, sert de cible (*mustaš'ir*) au mal » (3). Ainsi, l'apparence chétive et malade suppose la fragilité et la perméabilité au mal physique et psychologique.

Dans le même contexte, d'autres faits baignent dans ce climat de faiblesse et de réceptivité à l'endroit du mal : « Ils (= les Persans) éprouvaient du désagrément à rencontrer l'homme atteint d'une maladie chronique ou portant un nom disgracieux, la jeune fille vierge, l'enfant qui va à l'école, les taureaux unis par un joug, l'animal entravé, la bête de somme tenue en laisse et celle chargée d'eau ou de bois, le chien. Par contre, ils aimaient (rencontrer) l'homme bien portant, au nom gracieux, la femme jolie et qui n'est plus vierge, l'enfant retournant de l'école, les bêtes de somme chargées de nourriture, de paille ou de fumier. De plus, ils éloignaient des oreilles du roi les mélodies des chanteuses, les cris perçants des volatiles et des reptiles (4),

1. IBN AL-ATĪR, I, 459 sq.

2. MAS'ŪDĪ, VII, 269-71.

3. IBN QUTAYBA, 'Uyūn, II, 152 (citant *K. al-ġayn*).

4. Nous lisons نقیض الصواري, au lieu de نقیض الصواري, « craquement des mâts » (texte) ou نقیض الضواري, « cris des bêtes féroces » (autre lecture possible). Naqlq désigne les cris des poussins, du scorpion, de la grenouille, du vautour, de l'autruche, de la caille, du faucon, du wabr (petit quadrupède à couleur de poussière, sans queue), du lézard. Il s'applique également aux craquements des

le hennissement des chevaux de selle et de trait, et ils plaçaient dans sa demeure un coq et une poule » (1).

Comportement

Caractère et aptitude peuvent être aperçus à travers le comportement physique. C'est ainsi que l'homme très disert peut être bavard, peu utile et peu adroit dans l'action, tandis que le taciturne peut être hypocrite, impénétrable, très rusé (2). De même, la femme très réservée et très pudique peut être de mauvaise vie et vicieuse et celle qui mène une vie d'ascèse et qui affiche sa piété et ses pratiques religieuses, peut être d'une grande ruse. Il peut en être de même de l'homme pieux (3).

Actions irréflechies

Certaines actions irréflechies de l'homme ont une valeur ominieuse, ainsi ronfler, grincer des dents, se gratter, saliver ; « L'homme noble qui ronfle dans son sommeil sera illustre et s'élèvera en dignité » (4) ; mais « l'homme de basse condition qui ronfle, ira en captivité et sera humilié » (5). « Quiconque souffle dans son sommeil, perdra sa fortune ; quiconque grince des dents dans son sommeil, médiera ; on devra le frapper sur la bouche avec un soulier troué » (6). « Quiconque salive dans son sommeil, émigrera » (7). « Si l'homme noble passe sa main sur son corps, sans qu'il ait une raison de se gratter et sans qu'il y ait des poux et des puces dans ses vêtements, il subira de graves dommages ; si l'homme de basse condition le fait, il lui viendra un grand profit » (8).

Rang social

Ainsi, le rang social de l'homme modifie le sens du présage. L'idée peut n'être pas ancienne chez les Arabes, le régime tribal ne la favorisant point, mais, à partir de l'époque 'abbaside, une telle hiérarchisa-

articulations (cf. T'A 5, 92 sq.). *Ṣarāf* de *ṣarra* : produire des cris perçants et forts. Il s'applique aux cris des sauterelles, des éperviers, des aigles, des faucons et à ceux qui leur ressemblent (cf. T'A, 3, 338).

1. IBN QUTAYBA, 'Uyūn, II, 152 sq. (de K. al-ayūn)

2. Ibid., 152.

3. 'Irāfa, 10, II, 18-22 ; IBN QUTAYBA, loc. cit.

4. IBN QUTAYBA, loc. cit., 151.

5. 'Irāfa, 9, I, 15.

6. IBN QUTAYBA, loc. cit., 151 sq. ; 'Irāfa, 9, I, 16 sq.

7. 'Irāfa, 9, I, 19.

8. Ibid., 9, II, 17-19.

tion de la société entra progressivement dans les mœurs. Dans ce processus, les descendants du Prophète accédèrent au rang des nobles (*aṣrāf*, chérifs) et devinrent, comme les nobles de la société persane, d'heureux présage pour ceux qui les rencontraient (1).

Les gestes incontrôlés d'un roi indiquent à l'homme qui se présente devant lui pour demander une faveur, ce qu'il peut attendre de lui : « Si sa main se porte le plus souvent sur sa tête, approche-toi de lui ; tu acquerras la gloire et la renommée ; si sa main se porte le plus souvent sur ses yeux, tu seras chargé d'une grande mission ; s'il touche son oreille droite, espère en lui ; s'il touche son oreille gauche, évite-le ; car cela n'aboutit pas à un bien ; s'il touche son nez, espère son bienfait, tu seras satisfait ; s'il touche sa bouche, évite-le » (2).

Analogies entre les parties du corps et celles du cosmos

Ces interprétations reposent sur les analogies entre les parties du corps humain et celles de l'univers. On compare la tête au firmament, les yeux aux deux astres du jour et de la nuit, l'œil droit au soleil et l'œil gauche à la lune, les oreilles à Jupiter et à Saturne, les narines, la droite, à Mercure, et, la gauche, à Vénus, la bouche à Mars. Ce sont les signes de ces planètes qui donnent aux gestes de l'homme leur signification divinatoire.

On va plus loin en établissant des rapports de dépendance entre les membres du corps humain et les signes du Zodiaque : la tête est au Bélier, le cou au Taureau, les épaules et les mains aux Gémeaux, la poitrine au Cancer, le cœur et le ventre au Lion, les organes génitaux à la Vierge, les hanches à la Balance, les fesses au Scorpion, les cuisses au Sagittaire, les genoux au Capricorne, les jambes au Verseau, les pieds aux Poissons.

Cette équation est poussée encore plus loin par la comparaison de la chair humaine à la terre, du sang à l'eau, des artères et des veines aux fleuves et aux rivières, des nerfs et ongles aux fissures des pierres, des os aux montagnes et aux rochers, des cheveux à l'herbe, des surfaces non chevelues du corps aux déserts et aux plaines. Toutes ces parties du corps humain fournissent des indications en rapport avec les parties correspondantes de l'univers (3).

1. DOUTTÉ, *Magie et religion*, 361.

2. ĠINĀ'ī, ms. Strasbourg, fol. 101-102^v (sur ce ms., cf. *supra*, p. 340, n° 48).

3. Ibid. ; Sur le rôle de ces analogies dans la magie, cf. PS.-MAĞRĪTĪ, *Ġāyat al-ḥakīm*, éd. Ritter, 42 et 44 ; *Sources Orientales* 8/1966, p. 213 sq.

Là aussi, nous sommes en présence de considérations étrangères à la divination proprement arabe ; car, selon le Ps.-Ġāhiz, le *zāġir* arabe ne cherchait à connaître ni le lever et le coucher héliaques, ni la position de la lune dans une phase faste ou néfaste, ni sa conjonction avec d'autres planètes. Ce sont les Hindous qui tiennent compte, dans les présages, des signes célestes, observent les positions de la lune et mettent à profit les diverses notions astrologiques, tels *al-ġārib wa-ḥ-ḥāli* (coucher et lever héliaques), *an-naḥs wa-s-sa'd* (le faste et le néfaste), *al-muqāraba* (la proximité), *al-muqārana* (la conjonction), *al-mufāraqa* (la séparation), *ar-ruġū'* (le retour), etc. (1).

Cela ne veut pas dire que les Arabes ignoraient les présages astrologiques, mais simplement qu'ils ne subordonnaient pas leurs déductions ornithomantiques et physiognomantiques aux influences astrales. Dans la catégorie du *fa'l* extrinsèque, il existe des exemples où le présage astrologique est mis sur le même pied que les autres espèces de présages.

Cumul de divers présages

Le célèbre poète Abū Du'ayb al-Hudālī aurait appris la mort du Prophète par les quatre signes suivants :

Abū Du'ayb prévoyait la mort de Mahomet

1. Il entendit, alors qu'il somnolait au point du jour, un *ḥatīf* s'écrier : « Un grand malheur frappa l'Islam ... le Prophète Muḥammad est mort » ! ...

2. Alors il se leva précipitamment et ne vit, dans le ciel, que Sa'd aḍ-Ḍābiḥ (2). De son nom, il conclut que le Prophète qu'il savait malade, était mort ou sur le point de mourir.

3. Il monta sa chamelle et partit ; au matin, il rechercha de quoi tirer présage et vit alors un porc-épic mâle (*ṣayḥam*) saisissant une vipère (*ṣill*) qui se tortillait autour de lui et qu'il croquait et mangeait. Il déduisit, du nom du porc-épic, un événement triste (*ṣay' hamm*), du tortillement de la vipère, le détournement des gens du droit chemin, sous le gouvernement du successeur du Prophète, et du fait que le porc-épic avait mangé la vipère, la victoire du successeur du Prophète.

1. *ʿIrāfa*, 23.

2. Deux étoiles brillantes sur la corne gauche du Capricorne, mauvaise lecture pour Sa'd an-nāḥiḥ (= *Capricorni*, nom de la 22^e mansion lunaire) : cf. BENHA-MOUDA, *Les noms arabes des étoiles*, op. cit., 162 sq.

4. Il pressa sa chamelle et, quand il arriva à al-ʿUlayya (1), a) il fit voler les oiseaux (*zaġartu ḥ-ḥayra*), lesquels lui apprirent la mort du Prophète. De plus, b) un corbeau, passant de droite à gauche (2), croassa, annonçant la même triste nouvelle (3).

Ainsi, oracle du *ḥatīf*, *fa'l* astrologique, présages zoomantiques et ornithomantiques, où l'onomatomantique (cf. 2 et 3) et les techniques de la *ḥira* (cf. 3 et 4b) et du *zaġr* (cf. 4a) sont mises en œuvre, servent concurremment à annoncer le même événement, comme si chacun d'entre eux, séparément, n'avait pas eu assez de force de persuasion.

Ce luxe dans l'accumulation des présages annonçant un seul et même événement est fréquemment attesté dans nos sources. Trois exemples, issus de milieux fort différents, suffisent à nous en révéler le mécanisme et l'esprit.

Dernier pèlerinage de ʿUmar

Lors du dernier pèlerinage du calife ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb, un homme cria, à ʿArafa : « Ô *ḥatīfa* » ! Un *ʿd'if* lihbite en conclut : « ʿUmar ne retournera plus jamais ici » ! Le lendemain, alors que ʿUmar jetait les pierres à Minā, un caillou mal lancé vint tomber sur sa tête, y faisant éclater une veine. Le même *ʿd'if* y trouva une confirmation à ce qu'il avait pressenti la veille (4).

al-Amīn

Au siège de Bagdad, soucieux et peiné, al-Amīn fit appeler, dans son pavillon, Sulaymān b. al-Manṣūr et Abū Ishāq Ibrāhīm b. al-Mahdī. Ce dernier raconte que, pour se distraire, le calife fit venir l'une de ses esclaves favorites, nommées Ḍa'f (faiblesse), nom qui parut au conteur de mauvais augure. Il lui demanda de chanter ; elle ne choisissait que des vers tristes et funestes. Exaspéré, le calife la renvoya ; mais, en se levant, elle fit tomber la coupe de cristal coloré d'al-Amīn qui se brisa, répandant par terre le vin qu'elle contenait.

1. Nom de deux montagnes dans la Yamāma (Yāqūt, III, 716).

2. *Sāniḥ*. Contrairement aux Nağdites qui considéraient *as-sāniḥ* comme bon présage et *al-bāriḥ* comme mauvais présage, les nomades d'al-ʿĀliya, plateaux séparant Médine de la Thāma (Yāqūt, III, 592), tiraient mauvais présage du *sāniḥ* et bon présage du *bāriḥ* (cf. ALŪSĪ, *Bulāġ*, III, 212, et *supra*, p. 442).

3. NUWAYRĪ, *Nihāya*, III, 138 ; *Usd*, V, 188 sq. ; DAMIRĪ, II, 68 sq.

4. *Usd*, IV, 73 ; NUWAYRĪ, *Nihāya*, III, 140.

Cette scène se passa dans le château connu sous le nom d'al-Ḥuld⁽¹⁾ sur les rives du Tigre.

« En ce moment, continue Ibrâhîm, j'entendis quelqu'un prononcer ces paroles : « L'affaire sur laquelle vous m'avez, l'un et l'autre, consulté, est jugée infailliblement » (Cor. 12,41)! Je me levais en voyant le calife tressaillir, lorsqu'une voix, venue de l'autre bout du château, nous fit entendre ces deux vers : « Que rien ne te surprenne plus : un événement se prépare qui surpasse tout étonnement ! Une catastrophe horrible qui épouventera l'homme plein de superbe » ! Al-Amîn ne tarda pas à être assassiné⁽²⁾.

Abû Ishâq an-Nazzâm

Le mu'tazilite Abû Ishâq Ibrâhîm b. Sayyâr an-Nazzâm (m. entre 220/835 et 230/845) était dans le besoin et se dirigeait vers la capitale d'al-Ahwâz, sans y connaître personne. « Arrivé au port d'al-Ahwâz, raconte-t-il, je n'y ai pas trouvé de bateau ; j'en ai conçu un mauvais pressentiment. Puis, j'ai vu un bateau dont la proue était abîmée et brisée ; j'en ai conçu aussi un mauvais pressentiment. J'ai vu qu'il était chargé et j'ai demandé au navigateur s'il pouvait m'emmener. Il accepta. Je lui demandai son nom ; il répondit : « Dâwud », nom qui désigne en persan le démon. J'en ai conçu un mauvais pressentiment. Puis, j'ai pris place sur le bateau ; le vent du Nord me fouettait le visage et la nuit répandait sur ma tête sa gelée blanche. Quand nous nous approchâmes du port, comme j'avais une couverture râpée, un tricot usé et quelques autres effets indispensables, j'ai appelé un porteur ; le premier qui se présenta, était borgne. J'ai demandé à un bouverier qui se tenait à côté, à combien il louait son taureau jusqu'au caravansérail ; quand il l'approcha de mes bagages, je constatai qu'il avait une corne cassée. Mon mauvais pressentiment ne fit que s'accroître et je pensai que, pour échapper au danger, il ne me restait que le retour sur mes pas. Mais je me suis rappelé l'extrême besoin dans lequel je me trouvais, au point de me nourrir de la boue. Je me dis alors : « À moi la mort » !

1. Ce nom signifie « éternité », mais aussi « taupe », qui, dans le présage, doit suggérer l'aveuglement du destin.

2. MAS'ûDÎ, VI, 426 sqq. ; NUWAYRÎ, *Nihâya*, III, 145 sq. ; IBNÎNÎ, II, 184. Des récits semblables sont racontés à propos d'al-Ma'mûn et son chanteur 'Alluwiyya à Damas (NUWAYRÎ, *loc. cit.*, III, 142 sq.), al-Mutawakkil et le chanteur Aḥmad b. Abî l-'Alâ' (*ib.*, 143).

Arrivé au caravansérail, je me suis assis à côté de mes bagages et je me disais : « Si j'y laisse mes bagages sans gardien, la serrure de la porte sera forcée et mes bagages seront volés, et si je reste à les garder, ma venue à al-Ahwâz n'aura pas de sens » ! J'étais encore assis quand j'entendis frapper à la porte ». C'était un messenger d'Ibrâhîm b. 'Abd al-'Azîz qui lui faisait dire qu'en dépit des divergences doctrinales qui les séparaient, il était disposé à lui venir en aide. Il lui proposait soit de rester à sa charge, durant un ou deux mois, soit, s'il préférait retourner chez lui, d'accepter la somme de trente *miṭqâls* ⁽¹⁾.

Même si ce récit tend à démontrer l'inanité des présages, il n'en démontre pas moins la variété et, en même temps, l'intensité de l'effet que produit leur cumul.

Extrême variété des présages extrinsèques

La variété des présages extrinsèques est au-delà de toute attente. En effet, certains gestes, insignifiants en eux-mêmes, revêtent une grande importance aux yeux de celui qui est dans l'expectative et dans l'inquiétude. Le Prophète lui-même ne manquait pas de tirer présage de faits tout à fait négligeables.

Mahomet en route pour Uḥud

En route pour la bataille d'Uḥud, un cheval détacha, par le mouvement de sa queue, un sabre accroché à une selle, et le fit sortir de son fourreau (*istalla-hu*). L'ayant vu, le Prophète « qui aimait le *fa'l* et ne pratiquait pas la *'iyâfa* », dit au propriétaire du sabre : « Récupère ton sabre ; je vois qu'aujourd'hui les sabres seront tirés de leurs fourreaux (*satustallu*) » ⁽²⁾ !

Messenger de Kisrâ à Mahomet

Kisrâ Abarwîz (Khosro II Abharvêz qui régna de 590 à 628) aurait envoyé à Mahomet, lors de sa vocation, un *zâḡîr* et un peintre. Au premier, il dit : « Observe ce que tu verras en chemin et auprès de lui » ! Au second, il dit : « Fais-moi son portrait » ! A leur retour, le peintre lui donna le portrait ; Kisrâ le posa sur son coussin. Il demanda au *zâḡîr* : « Qu'as-tu vu ? — Je n'ai rien vu, répondit-il, jusqu'à mainte-

1. ĠÂHIZ, *Ḥayawân*, III, 139 sq.

2. IBN HISHÂM, 559 ; *Ag.* 14, 14.

nant ! Je vois qu'il te vaincra ; car tu as posé son portrait sur ton coussin » (1).

Messenger du maître des Byzantins

Le maître des Byzantins, lui aussi, aurait envoyé à Mahomet un messenger avec ordre de noter « où il était assis et qui il avait à ses côtés » et de regarder « entre ses épaules, jusqu'au sceau (*hâlam*) et la tache (*šâma*) ». À l'arrivée du messenger, le Prophète était assis sur une éminence, trempant ses pieds dans l'eau ; à sa droite, se tenait 'Alî. Quand le Prophète vit le messenger, il lui dit : « Tourne-toi et regarde ce que tu as ordre de voir » ! Il regarda, puis retourna dire à son maître ce qu'il avait vu. Alors, ce dernier dit : « Il s'élèvera et règnera sur mon royaume ! (car) l'éminence, c'est l'élévation et l'eau, c'est la vie » (2).

Est-il besoin de souligner le caractère fantaisiste de ces récits ? Toutefois, il convient de remarquer que le conteur qui les forgea, se garda d'attribuer aux Perses des conceptions qu'ils n'avaient pas, à savoir les marques de la prophétie ; tandis que c'est aux Byzantins que l'Islam primitif attribue la reconnaissance de la prophétie de Mahomet, d'après une tache qu'il aurait eue entre les épaules (3).

Un territoire néfaste

Aux yeux du Prophète, même un territoire peut être de caractère néfaste. Anas b. Mâlik raconte : « L'un d'entre nous vint au Prophète et dit : « Nous avons campé dans une région où notre nombre a grandi et nos biens se sont accrus. Puis, nous avons passé à une autre où nos biens ont déchu et notre nombre a diminué. Alors, le Prophète dit : « Abandonnez-la ! Elle est condamnable » (4).

Succession d'Abû Bakr à Mahomet

Même les choses les plus saintes peuvent présenter une face funeste. « 'Â'îša aurait préféré, dit-on, que (son père) Abû Bakr n'eût pas eu à succéder au Prophète, de peur que les gens ne soient portés à le considérer comme de mauvais augure dans chaque circonstance » (5).

1. NUWAYRÎ, *Nihâya*, III, 136 ; IBŠÎHÎ, II, 177.

2. *Locis citatis*, 137 sq. et 177 sq.

3. Cf. *supra*, p. 392.

4. IBN QUTAYBA, ' *Uyûn*, II, 150.

5. IBN SA'D, II, 2, p. 20.

À la bataille de Šiffîn

Certains faits divers reflètent la silhouette précise des événements futurs. Au cours de la bataille de Šiffîn, en 37/657, on vit, sur le front deux béliers qui se battaient. Alors, deux individus vinrent les éloigner. Le présage à tirer était facile : 'Alî et Mu'âwiya se battront et se sépareront sans victoire (1).

Ibn az-Zubayr quitte Médine

Si dure soit-elle, une parole consciemment prononcée ne saurait avoir, sur un esprit inquiet, l'effet que produit une parole inconsciemment dite. Quand Ibn az-Zubayr quitta Médine avec sa famille pour la Mekke, il entendit l'un de ses frères réciter ce vers : « Et tous les fils d'une mère se trouveront un soir où pas plus qu'un seul de leurs frères utérins n'aura survécu » (2) ! Il dit à son frère : « Qu'est-ce qui t'a fait dire cela ? — Je ne l'ai pas voulu, répondit-il. — C'est encore plus fort », dit Ibn az-Zubayr (3).

al-Ḥağğâğ à Kûfa

Son ennemi, al-Ḥağğâğ, qui finira par le faire crucifier, adaptait les présages aux situations dans lesquelles il se trouvait. Se rendant auprès du calife 'Abd al-Malik, il s'arrêta à Kûfa. Une marche se brisa sous ses pieds, quand il montait en chaire. Sachant que les habitants de cette ville allaient augurer mal pour lui de cet incident, il se tourna vers l'assemblée, avant de rendre grâce à Dieu, et s'écria : « Puissent vos visages être couverts de confusion et vos mains être coupées ! Puissiez-vous encourir la colère de Dieu, si d'une faible planche de bois de palmier, s'étant brisée sous les pieds d'un lion valeureux, vous tiriez pour lui un fâcheux pronostic. Quant à moi, je suis, pour les ennemis de Dieu, d'un augure plus malencontreux que le corbeau au plumage bariolé de blanc et de noir, d'un présage plus sinistre qu'un jour néfaste et fatal » (4) !

1. IBŠÎHÎ, II, 179.

2. وكل بني ام سيمسون ليلة ولم يبق من اعيانهم غير واحد .

3. ĠÂHIZ, *Ḥayawân*, III, 139.

4. IBŠÎHÎ, II, 185.

Dayr al-Ġamāḡim

Cependant, à la bataille de Dayr al-Ġamāḡim, al-Ḥaġġāġ vint de Baṣra à Kûfa pour combattre 'Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad ; il campa à Dayr Qurra. 'Abd ar-Raḥmān, venant de Kûfa, campa à Dayr al-Ġamāḡim. Alors, al-Ḥaġġāġ dit : « 'Abd ar-Raḥmān a campé à Dayr al-Ġamāḡim (crânes) et moi à Dayr al-Qurra (fraîcheur) ; ne consultez-vous pas les présages » ? Et il fut victorieux ⁽¹⁾.

'Abd al-'Azîz b. Marwān fuit la peste

Lors d'une épidémie de peste en Égypte, le gouverneur 'Abd al-'Azîz b. Marwān s'enfuit vers le Ṣa'îd ; mais un messager de 'Abd al-Malik, nommé Ṭālib b. Mudrik réussit à l'atteindre. En apprenant son nom, 'Abd al-'Azîz aurait dit : « Oh ! je ne reviendrai plus jamais à al-Fuṣṭāṭ » ! Et il mourut là-bas ⁽²⁾.

Fin de Marwān II

Marwān II, le dernier calife umayyade, se trouvait dans sa salle de travail, occupé à régler les affaires, quand la vitre de la salle éclata. Alors, un rayon de soleil vint lui toucher l'épaule. Un 'd'if se trouvait présent ; il dit alors : « L'éclatement du verre est une chose odieuse pour le Prince des Croyants ... ; c'est l'éclatement du pouvoir ; le soleil emportera le règne de Marwān, par l'intermédiaire des Turcs ou des gens du Ḥurāsān. Cela est, pour moi, une certitude ». Deux mois après, la révolte d'Abū Muslim se déclara ⁽³⁾.

Ḥālid b. Yazîd se rend à Mossoul

Ḥālid b. Yazîd, nommé gouverneur de Mossoul, s'y rendait en compagnie du poète Abū š-Šamaqmaq. Au moment d'entrer dans la ville, la hampe de son étendard se brisa. Il en tira un fâcheux pronostic. Alors, son poète improvisa : « Si la hampe de ton étendard s'est cassée, cela ne constitue point un funeste présage, dont tu aies à t'alarmer, ni un événement qui doive changer la face des choses ! Cette lance dont la hampe était trop faible, indique que le gouvernement de la province dont tu as été investi, est trop peu important. Regarde donc Mossoul comme un commandement qui n'est pas digne de toi ! » En ap-

1. IBN AL-ATIR, IV, 376.

2. NUWAYRI, *Nihāya*, III, 140.

3. *Ibid.*, 140 sq.

prenant cela, al-Ma'mūn accorda en plus à Ḥālid le gouvernement de Diyār Rabi'a ⁽¹⁾.

Fin d'al-Mustaršid

Le calife 'abbāside al-Mustaršid (511-529/1117-1134) allait à la rencontre du sultan Mas'ūd b. Muḥammad b. Malikšāh as-Salġūqî (529-547/1134-1152), quand, sur le parasol ouvert au-dessus de sa tête, un oiseau de proie se posa avec insistance, y revenant chaque fois qu'il en était éloigné. Son entourage et lui-même y virent un heureux présage ; mais un nommé Malikdār fit remarquer qu'il s'agissait d'un oiseau de proie aux serres liantes et qu'il ne saurait être de bon augure, plutôt le contraire. Le sultan arriva à la tête de son armée ; ce fut la défaite d'al-Mustaršid, qui ne tarda pas à être exécuté ⁽²⁾.

Prévention contre la ʿīra

Dans tous ces exemples, c'est souvent le caractère fortuit d'un événement qui est la source du présage, plutôt que l'événement en soi. En guise de prévention contre la ʿīra, on recourait à des procédés qui sont plus magiques que divinatoires, tels le 'aqd ar-ratā'im qui consiste à se nouer un fil ⁽³⁾ autour d'un doigt, afin de se rendre attentif et de diminuer, par là, la marge de l'imprévu, et al-ta'šīr qui consiste à braire comme un âne, dix fois de suite, à l'entrée d'un village, afin de prévenir tout mal, en écartant toute rencontre fortuite ⁽⁴⁾. Mais, peut-on jamais, dans cet océan infini des signes, tout prévenir et tout éviter ? Que peut-on contre un plafond qui grince et des murs qui craquent, et dont le bruit annonce que les habitants de cette maison la quitteront ⁽⁵⁾ ? Le rôle du hasard conserve toute son importance,

1. IBN AL-ATIR, II, 185.

2. NUWAYRI, *Nihāya*, III, 144.

3. À l'origine, ce devait être une branche filiforme de genêt, *ratam*, ou d'autre arbrisseau de la même famille. Sur 'aqd ar-ratā'im, cf. également T. FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. I.

4. Cf. ĠĀHIZ, *Ḥayawān*, III, 136. Comp. T'A 3, 410, l. 21 sq. : ومعناه أنهم يزعمون أن الرجل إذا ورد أرض ويا وضع يده خلف أذنه فنهق عشر نهقات نهيق الحمار ثم دخلها آمن من الوبا. *At-ta'šīr* désigne aussi le croassement du corbeau répété dix fois de suite (*ib.*).

5. Cf. PS.-ĠĀHIZ, *ʿIrāfa*, 11 ; IBN QUTAYBA, *ʿUyūn*, II, 152.

quels que soient les efforts déployés par l'homme pour l'endiguer. « Un malheur n'arrivera pas, si on s'emploie à le prévenir, sauf par l'effet du hasard, écrit le Ps.-Ğâhiz ; on a dit que le devoir de l'homme est de se tenir sur ses gardes et d'être toujours attentif, mais il n'a pas à vaincre le destin. On a dit aussi : « Quiconque surveille sa langue et ses plaisirs charnels (*jarğ*), se préservera des maux du destin » (1).

Présages recherchés

Mais tout n'est pas fortuit dans les présages. Une partie, en effet, est le résultat de l'observation et d'une interprétation fondée sur l'expérience. À part la technique du *zağr* proprement dit qui répond parfaitement à cette définition, les Arabes ne semblent pas avoir largement pratiqué les *auspicia impetrata*, sauf dans les procédés cléromantiques, succédanés de l'oracle. Nous avons relevé dans une littérature, qui est censée utiliser des écrits persans, certains présages obtenus par l'observation du feu, des migrations animales, des épidémies, des phénomènes atmosphériques et de la germination de l'orge. Nous les donnons ici, parce qu'ils se sont incorporés au folklore arabe.

Feu

« Si une flamme s'élève au-dessus d'un brasero (*kânûn*), à droite de celui qui est assis, cela indique que les vents souffleront et qu'il y aura des tourbillons de poussière ; si c'est à sa gauche, elle annonce de la pluie et de la neige, dans un délai très rapproché.

« Si la flamme tournoie autour du brasero, elle annonce tumulte et dispute dans la localité ; si elle tournoie autour de celui qui est assis ou devant lui, elle annonce soulagement, joie, ripailles et noces. Si elle tournoie devant le brasero, elle annonce le retour de voyage du maître de maison ; si elle tournoie derrière le brasero, elle annonce une maladie pour les habitants de la maison.

« Si le feu produit un bruit semblable au rire, il annonce joie et tristesse (à la fois) (2).

« Le feu qui s'allume au bas des marmites, annonce des pluies abondantes [ou l'arrivée d'un hôte (3)].

1. *Irâfa*, 10.

2. Comp. IBN QUTAYBA, *Uyân*, II, 151 : « Si le feu produit un bruit tumultueux, il annonce une grande joie ; si son bruit ressemble aux pleurs, il annonce une tristesse ».

3. Ad. *Uyân*, loc. cit.

« Si tu vois que la mèche de la lampe ou de la bougie s'enflamme et forme des langues de feu inégales, cela annonce de la pluie ; si tu vois que la lampe ou la bougie ou le feu du brasero lancent beaucoup d'étincelles, cela annonce une pluie abondante, au même endroit ou dans le voisinage » (1).

Migrations

« Si les oiseaux et les bêtes sauvages des montagnes émigrent, cela annonce que l'hiver sera rigoureux et long (2) et que la mort est proche pour le malade qui a l'air d'un bien portant ; il faudra s'éloigner de lui » (3).

Épidémies

« Si la mort se répand parmi les bovins, il en sera de même pour les hommes (4).

« Si la mort se répand parmi les porcs, la bonne santé sera générale.

« Si la mort se répand parmi les bêtes féroces et sauvages, une disette et une calamité (5) frapperont les gens.

« Si la mort se répand chez les rats, il y aura baisse des prix et abondance » (6).

État de l'atmosphère

« Si, dans l'air, il y a une (sorte de) fumée sombre (7) et de l'obscurité, sans cause [et sans nuage (8)], épidémie et maladie menaceront les gens.

« Si, dans une nuit claire, tu vois comme si des lumières se succédaient alternativement aux horizons du ciel, le pays où cela aura été vu, sera envahi par un ennemi ; si, à ce moment-là, l'ennemi occupe le pays, il le quittera » (9).

1. Ps.-ĞÂHIZ, *Irâfa*, 9.

2. Comp. IBN QUTAYBA, loc. cit.

3. Ps.-ĞÂHIZ, *Irâfa*, 10.

4. Il est dit *mawt* pour les bovins et *mawtân* (épidémie) pour les hommes !

5. *Lazba wa-šidda*, in *Irâfa*, et *qîqa*, in *Uyân*.

6. Ps.-ĞÂHIZ, *Irâfa*, 9 ; IBN QUTAYBA, *Uyân*, II, 151.

7. *Ğunna*, in *Irâfa*, et *duğna*, in *Uyân*.

8. Om. *Uyân*.

9. Ps.-ĞÂHIZ, *Irâfa*, 11 ; IBN QUTAYBA, loc. cit., II, 152.

Germination de l'orge

« Si la germination de l'orge, semée au début de l'année ⁽¹⁾, monte sur un même niveau, l'année sera fertile ; si la partie inférieure des tiges est vigoureuse, cela annonce l'abondance pour la fin de l'année ; si leur partie médiane est vigoureuse, cela annonce l'abondance pour le milieu de l'année ; s'il n'en pousse que la tête (*ra's aš-ša'ir*), les calamités s'abattront sur les gens, cette année-là.

« Si sa germination présente des différences (de niveau), l'année comportera des conditions variées. Le maître de maison pourra en déduire des indications sur sa vie : ce qui est à sa droite, se rapporte à son épouse ; ce qui est à sa gauche, se rapporte à ses domestiques.

« Si les pousses entourant le bas de la tige sont vigoureuses, cela est meilleur que si celles du milieu et du haut l'étaient ; car les pousses du bas indiquent que toute calamité en sera écartée.

« Si l'orge pousse bien et que les rats causent des dégâts, il y a lieu de craindre que la maison de son propriétaire ne soit volée ; si les oiseaux y causent des dégâts, il y a lieu de craindre qu'une calamité ne l'endommage, alors qu'il est encore vert. Si quelque chose y cause des dégâts dans son ensemble, on redoutera pour lui toute calamité ; si quelque chose y cause des dégâts en partie, on redoutera pour lui quelque calamité.

« Si l'orge pousse espacée, elle sera négligeable ; si elle pousse serrée, elle sera abondante » ⁽²⁾.

Fa'l astrologique

Fait d'éléments tantôt intuitifs, tantôt inductifs, le *fa'l* événementiel constitue le *corpus* de signes les plus fantaisistes, les plus vagues, les plus variés et les plus illimités de la « mantique par symboles ». Serions-nous mieux guidés dans le *fa'l* astrologique ? De prime abord,

1. Il s'agit d'une année commençant à l'équinoxe de printemps comme dans la plupart des calendriers agricoles.

2. Ps.-GĀHĪZ, *Irāfa*, 11-12. Comp. ce procédé de botanomancie aux procédés analogues pratiqués à Jadotville dans l'ancien Congo-Belge : la germinatomanie (divination par la semence qu'on fait germer par des moyens empiriques), la radixomanie (divination par la racine), la phyllomanie (divination basée sur l'éventuel dépérissement de la partie feuillue d'une plante privée momentanément d'air et de lumière). L'interprétation est basée sur les indices de vigueur et de caducité, les premiers signifiant la disculpation, les seconds, l'endosse du prévenu (cf. GASTON CUVÉLIER, *Les preuves judiciaires dans le territoire de Jadotville*, in *Anthropos* 37-40/1942-45, 541-3).

ce dernier paraît être fondé sur des lois immuables, comme le ciel, auquel l'astrologue s'applique à rattacher les actions humaines. Qu'en est-il, en réalité, voilà ce qu'il nous reste à esquisser.

Nous disons « esquisser », puisque la divination astrologique n'est pas une science originellement arabe ; c'est à l'époque 'abbāsīde qu'elle l'est devenue. De ce fait, nous ne nous y attarderons pas. À part les connaissances d'astrologie météorologique, répandue sous le nom de '*ilm al-anwā*' ⁽¹⁾, science revendiquée par les anciens Arabes ⁽²⁾, il reste, dans le répertoire des traditions anciennes, peu de données des autres branches de l'astrologie.

Objet et divisions

La science astrologique a pour but de tirer des phénomènes cycliques et permanents des astres des indications relatives à ce monde du devenir et de la corruption. Elle comprend trois parties ; les *mathe-matica* (*ḥisābiyyāt*), les *physica* (*ṭabī'īyyāt*) et les *fantasmagorica* (*wah-miyyāt*) ⁽³⁾. Les deux premières sont les ancêtres de l'astrométrie et de l'astrophysique et forment l'astronomie ; la troisième est l'astrologie proprement dite qui se fonde sur la science astronomique, mais va au-delà de cette dernière, dont le rôle reste descriptif. L'astrologie comprend deux branches : L'astrologie naturelle, qui consiste dans l'observation des influences des astres sur les éléments naturels, et l'astrologie judiciaire qui consiste dans l'observation des influences des astres sur la destinée humaine. Un même nom les réunit, l'apotélesmatique ⁽⁴⁾.

1. Cf. *supra*, p. 412 *sqq.*

2. Même à l'époque umayyade, connaître les étoiles, c'était savoir se diriger par rapport à elles ; cf. *Ag. 15*, 115 : وكان (الكيمت) عالما بالنجوم مهتديا بها . Cf. aussi BAYHAQI, *Mahāsīn*, 353, où il est dit que l'empereur de Byzance demanda au légendaire Quss b. Sā'ida : « As-tu observé les étoiles ? » Il lui aurait répondu : ما نظرت فيها الا فيما اردت به الهداية ولم انظر فيها اردت به الكهانة .

3. H. H. VI, 306 *sqq.* Ibn Haldūn, II, 185-102/217-237, donne un exposé succinct sur la méthode et les procédés astrologiques (cf. aussi I, 202 *sq.*/231 *sq.*).

4. Ce terme sert à désigner l'ouvrage astrologique de Ptolémée intitulé *Κλαυδίου Πτολεμαίου τῶν πρὸς Σόλωνα ἀποτελεσματικῶν* (cf. éd. F. Boll et Ae. Boer, in *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig 1940), traduit en arabe sous le titre de *K. al-arba'a* = *Tetrabiblon* (cf. *supra*, p. 233).

C'est à l'astrologie naturelle qu'appartient la divination météorologique, étudiée plus haut ⁽¹⁾. Il nous reste à exposer succinctement les données relatives à l'astrologie judiciaire, laquelle comprend, en particulier, les omens de naissance ou généthlialogie, l'hémérologie divinatoire et les présages tirés des mouvements et des positions des astres.

Généthlialogie

Certains faits laissent entendre que les anciens Arabes tiraient, au moment de la naissance, des présages tendant à prévoir l'avenir de l'enfant.

Les deux fils de 'Abd Manâf ⁽²⁾, 'Abd Šams, ancêtre des Banû Umayya, et Hâšim, ancêtre des Banû l-'Abbâs, étaient, semble-t-il, des jumeaux. Lors de la naissance, le premier qui sortit, avait un doigt collé au front du second. Quand on le détacha, le sang coula. On en tira un mauvais présage et l'on dit : « Il y aura du sang entre eux » ⁽³⁾ !

Le Prophète lui-même, en venant au monde, serait tombé à terre sur ses deux mains, la tête levée vers le ciel et aurait saisi une poignée de terre. Un homme de Liḥb, ayant appris cela, aurait dit à l'un de ses amis : « Si le *fa'l* se vérifie, ce nouveau-né vaincra les habitants de la terre » ⁽⁴⁾ !

Mais il ne s'agit, dans ces deux exemples, que de simples omens sans influence astrale. Par contre, dans le récit de la naissance de Mūsā al-Hādī, frère aîné de Hārūn ar-Rašīd, des préoccupations astrologiques sont à l'origine du grand malaise que suscita l'annonce du nom qui lui fut donné ⁽⁵⁾. Recevant les Banû Hâšim et les autres membres de sa famille, al-Manšūr leur dit, le visage rayonnant de joie : « N'avez-vous pas appris qu'à Muḥammad al-Mahdī ⁽⁶⁾ est né hier

1. P. 407 sqq. À cette même branche, appartiennent aussi toutes les considérations relatives à l'influence des astres sur les végétaux, les métaux, les pierres précieuses, le flux et le reflux, les propriétés des planètes, etc., notions qui jouent un rôle très important dans la magie et la théurgie (cf., à ce sujet, *Sources Orientales*, 8/1966, p. 225 sqq.).

2. Quatrième chafnān dans la généalogie du Prophète.

3. TABARĪ, I³, 1089 ; IBN AL-AṬĪR, II, 11. Comp. *Gen.* 25, 25-6 (naissance de Jacob et d'Esau).

4. IBN SA'ĪD, I, 1, p. 97. Le jugement du Liḥbite commence par *anḡuh*, de *naḡaha*, « chasser avec violence » ; ce qui veut dire : « Suscite (les oiseaux) ! ». Ainsi, la terminologie du *zaḡr* est appliquée à un simple clédonisme.

5. MAS'ŪDĪ, VI, 433 sq.

6. Le texte a : Abū Muḥammad al-Hādī !

un enfant mâle, auquel nous avons donné le nom de Mūsā » ⁽¹⁾ ? Ayant entendu cela, tous les présents baissèrent les yeux, comme si des cendres avaient été jetées contre leurs visages ; ils se turent, ne sachant que dire. Tout étonné, al-Manšūr les regarda et dit : « C'est une circonstance d'invocation et de gratulation ; pourtant, je vous vois muets ! Puis, après avoir prononcé la formule : « Nous sommes à Dieu et c'est à Dieu que nous retournerons » (*istarḡa'a*), il leur dit : « J'ai l'impression que c'est parce que je vous ai dit que je l'ai appelé Mūsā que vous vous êtes attristés ; car l'enfant qui portera le nom de Mūsā b. Muḥammad ⁽²⁾ sera celui sur la tête duquel la dissension se fera, le sang sera versé, les trésors seront pillés, le règne sera perturbé. Son père, destitué du califat, sera assassiné. Ce n'est pas encore lui ; son temps n'est pas arrivé. Par Dieu, le grand-père de cet enfant — c'est-à-dire Hārūn ar-Rašīd — n'est pas encore né » ! Alors, ils invoquèrent Dieu pour lui et félicitèrent son père al-Mahdī ⁽³⁾.

Là aussi, il s'agit moins de généthlialogie que de prédictions astrologiques, appartenant au *ḡafr* ⁽⁴⁾. Mais c'est à cette époque que, sous l'influence persane, l'usage de tirer l'horoscope des nouveau-nés est entré dans les mœurs.

Toutefois, c'est à Hermès et à Ptolémée que cette science est attribuée. Un ms. d'AS contient deux opuscules intitulés : *K. mawālīd ar-riḡāl* et *K. mawālīd an-nisā'* 'alā ra'y Hirmis wa-Baḡlamyūs ⁽⁵⁾. En

1. Il s'agit de Mūsā al-Hādī qui succéda à son père al-Mahdī en 169/785 ; il mourut, en 170/785, à l'âge de 24 ans.

2. Fils d'al-Amīn.

3. Comp. les pressentiments d'ar-Rašīd à propos d'al-Amīn et al-Ma'mūn. Il

disait à al-Aṣma'ī (DAMIRĪ, I, 97) : كيف بها اذا ظهر تعاديهما وبدا تباعضهما ووقع باسهما بينهما حتى تسفك الدماء ويود كثير من الاحياء انهم كانوا يا امير المؤمنين هذا شيء قضى به المنجمون . Al-Aṣma'ī lui demanda : موتى ؟ لا بل شيء . عند مولدهما او شيء . اثرته العلماء في امرهما . À ce propos, al-Ma'mūn disait : « On dirait qu'ar-Rašīd avait appris tout ce qui allait arriver entre nous de la bouche de Mūsā b. Ḡa'far (aṣ-Šādiq) ! » Il y a là une réaction de la Šī'a contre l'astrologie d'origine étrangère.

4. Cf. *supra*, p. 219 sqq.

5. AS 2704, fol. 27^r-43^r et 44^r-60^v (*nashī*, s. d., 20 × 14). Comp. *Hermetis philosophi de revelationibus nativitatum*, éd. H. Wolf, Bâle 1559 ; F. BOLL, *Eine arabisch-byzantinische Quelle des Dialogs Hermippos*, in *Sitzungsab. der Heidelberger*

autre, un traité anonyme cite, entre autres, Hippocrate et Ptolémée et donne à la fin plusieurs tableaux. Le premier chapitre décrit les phases de la formation de l'enfant dans le sein de sa mère (selon Hippocrate) et les influences astrologiques qu'il est susceptible de subir au cours des diverses phases de sa conception ⁽¹⁾.

En Islam, le célèbre astrologue Abû Ma'sar al-Falakî (m. 272/886) aurait fixé, d'une manière définitive, les règles de la divination généthialogique ⁽²⁾. Il doit avoir utilisé des écrits antérieurs, dus particulièrement à Abû Sahl al-Faḍl b. Nawbaḥt, bibliothécaire de Hārūn ar-Rašīd (149-194/766-809), 'Umar b. Farruḥān aṭ-Ṭabarī (m. vers 200/815), Abû Bakr al-Ḥ. b. al-Ḥāsib, Abû 'Alī Yahyā b. Ḡālīb al-Ḥayyāfī (m. vers 240/854) et al-Kindī (m. ap. 256/870) ⁽³⁾. C'est sur son autorité que se fondent les astrologues qui lui ont succédé, notamment son contemporain Abû l-'Anbas aṣ-Ṣaymarī (m. 275/888), auteur d'un manuel d'astrologie, intitulé *K. aṣl al-uṣūl*, où une section est consacrée aux *mawālīd* ⁽⁴⁾, al-Ḥusaynī ⁽⁵⁾, as-Siḡāzī (m. fin du iv^e/x^e s.),

Akademie, 1912, n° 18, ch. VIII: *Taḥdūt sinī l-mawālīd li-Abī Ma'sar*, éd. Be-zold, pp. 23-25 (texte), 8-12 (trad. allem.). Autres sources étrangères: VETTIUS

VALENS (ii^e siècle), cité sous le nom de فالنس الرومي, in *Fih.*, 269 (cf. NALLINO,

Raccolta, V, 239 sq.), et TENKALŪŠĀ AL-BĀBILĪ (cf. *ib.*, 246 sq.; F. BOLL, *Sphaera*, Leipzig 1903, 31 sq.). Les présages tirés des naissances étaient connus des Assyro-Babyloniens (cf. L. DENNEFELD, *Babylonische Geburtsomina*, in *Assyriologische Bibliothek*, XXII, Leipzig 1914; Ch. FOSSEY, *Présages tirés des naissances*, in *Babyloniaca* 5/1912, fasc. 1-4; cf. *ib.* 1/1906, 187, 192 sq.; B. MEISSNER, *Über Genethiologie bei den Babyloniern*, in *Klio* 19/1925, 432-34.

1. AS 2691, 31 fol., *nashī* de 891 h., 18 × 14, écrit à Alep.

2. Les titres des traités précédents forment celui d'un traité d'Abû Ma'sar, intitulé *K. mawālīd ar-rīḡāl wa-n-nisā'* (cf. GAL I, 221, S I, 395; 960 sur 395); *Hamidiye* 856, 3, fol. 115^v-138^r (beau *nashī* ancien, 27 × 20); *K. al-mawālīd*. Il en traite dans *Buḡyat aṭ-ṭālib fī ma'rīfat aḍ-ḍamīr li-l-maṭlūb wa-l-ṭālib wa-l-maḡlūb wa-l-ḡālib*, lithogr. Le Caire 1280, éd. *ib.* 1316; comp. l'anonyme *K. mawālīd an-nisā' wa-r-rīḡāl fī 'ilm al-fa'l*, in *Saray, Ah. III*, 1600, 2, fol. 24^v-36^r, *nashī* s. d., 26,5 × 18 (horoscope).

3. Cf. GAL S I, 392, 393, 394 et 374. Al-Ma'mūn, féru d'astrologie, favorisa le développement de telles sciences.

4. Cf. *Hamidiye* 829, 2, fol. 52^v-149^v (*ta'ltiq* de 1177 h., 21,5 × 14,5); GAL S I, 396.

5. Cf. *Hamidiye* 856, 1, fol. 1-88^v (beau *nashī* s. d., 27 × 20, assez ancien): *K. al-mawālīd*; excellent traité suivi d'*al-Mudḥal* d'AL-QABĪSĪ (m. 356/967) et d'*al-Aḥkām fī n-nuḡūm* d'ABŪ MA'SAR.

auteur de *Ḡumal taḥwīl sinī l-mawālīd* ⁽¹⁾, Abû Naṣr al-Munaḡḡim (m. 659/1261) ⁽²⁾ et Ibn Abī š-Šukr (m. fin du viii^e/xiii^e s.) ⁽³⁾.

Hémérologie

L'hémérologie divinatoire ou *iḥtiyārāt* (= Electiones = *καταρχαι*) consiste à établir le calendrier du faste (*sa'd*) et du néfaste (*naḥs*). Ce choix porte sur les années, les mois, les jours de la semaine et même les heures. Fixer le moment de l'action ou de l'abstention, dresser en fonction de ce moment la liste des choses qu'on peut entreprendre avec succès et celles auxquelles on doit renoncer, ce fut l'une des principales prérogatives de l'astrologue, qui, à l'époque 'abbāside, devint fonctionnaire permanent à la cour califale et auprès des chefs d'armée ⁽⁴⁾.

Le discernement des jours fastes et néfastes, pratiqué chez tous les peuples ⁽⁵⁾, fait l'objet d'une abondante littérature en Islam ⁽⁶⁾.

Selon une ancienne légende, al-Munḍir b. Mā' as-Samā' venait, deux jours dans l'année, auprès de deux pierres sacrées, arrosées de sang,

1. Cf. GAL S I, 388. Une grande collection de traités astrologiques du même auteur se trouve à *Hamidiye* 837 (153 fol., *nashī* de 1049, 29 × 19, 29 ll.), intitulé *K. al-ḡāmi' aṣ-ṣāḥī fī l-'ilm al-ilāhī* (ajouter à GAL S I, 389, 31).

2. Cf. GAL S I, 868: *K. taḥwīl sinī l-mawālīd* = *Revolutio annorum nativitatum* (*Nuruosmaniye* 2800); opération qui part du point de l'écliptique occupé par le soleil au moment de la naissance (NALLINO, *Raccolta* V, 16).

3. GAL S I, 869, nos 15 et 21. Sur les astrologues arabes, on peut voir NALLINO, *Raccolta* V, 330 sq., où l'on trouvera d'autres réf.

4. Cf. BOLL, *Stern Glaube und Sterndeutung*, 33 sq.; NALLINO, *Raccolta*, V, sqq. 38.; AHMAD AMĪN, *Ḍuḥā l-Islām*, 286; cf. p. 27, où il est dit que, selon al-Aṣma'ī, le choix du *qāḍī* et de l'*imām* se faisait, déjà chez les Umayyades, par des procédés astrologiques (*tanḡīm*). Comp. A. LODS, *Le rôle des oracles dans la nomination du roi, des prêtres et des magistrats chez les Israélites, les Égyptiens et les Grecs*, in *Mémoires de l'Institut Français du Caire* 66/1934, 91-100 (= *Mélanges Maspéro*, I).

5. Cf., en particulier, pour l'Assyrie, R. LABAT, *Hémérologies et ménologies d'Assur*, Thèse compl. Paris 1939; pour l'Égypte, cf. F. CHABAS, *Le Calendrier des Jours fastes et néfastes de l'Année Égyptienne* (Papyrus Sallier IV), Paris s. d., 136 p.; à titre comparatif, l'auteur fournit, à partir de la p. 119, des renseignements relatifs aux Grecs (Hésiode, *Les Travaux et les Jours*), aux Romains et aux Hébreux; autres données similaires ap. S. REINACH, *Cultes, mythes et religion*, II, 443 sq.; pour les Chinois, cf. C. DE HARLEZ, in *WZKM*, 12/1898, 249 sq.; pour les Malgaches, cf. G. FERRAND, in *JA* 10^e sér., t. 6/1905, 209 sq.; pour les nomades de Jordanie, cf. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes en pays de Moab*, 29, 373 sq.

6. Sur cette pratique, cf. I. GOLDZIEHER, *Über Tagewählerei bei den Mohammedanern*, in *Globus* 60/1891, 257-9; sur les principes des *iḥtiyārāt* et leur provenance, cf. NALLINO, *Raccolta*, V, 10 sqq.

appelées al-Ġariyyân : l'un des deux jours était faste (*yawm na'im*) ; il y faisait des dons à ceux qui venaient le voir ; l'autre était néfaste (*yawm bu's*) ; celui qui venait le voir, ce jour-là, était tué, et son sang servait à arroser les stèles (1).

Par conséquent, les anciens Arabes connaissaient ce procédé, bien qu'il nous reste peu de données à son sujet. Nous savons, cependant, qu'ils considéraient comme de mauvais augure de conclure un mariage au mois de Šawwâl. Mais le Prophète abolit leur *ḥira* ; 'Ā'īša disait à ce propos : « L'Envoyé de Dieu m'épousa en Šawwâl et consumma le mariage en Šawwâl. Néanmoins, laquelle de ses épouses jouit auprès de lui de plus de faveur que moi » (2) ?

Un astrologue conseilla à 'Alī, en route pour combattre Mu'āwiya, « de marcher à un moment précis du jour ; « si tu marches, lui dit-il, à un autre moment, tes partisans et toi-même subirez de grosses pertes ». 'Alī ne suivit pas son conseil et marcha durant le moment déconseillé. Quand il traversa l'Euphrate, il rendit grâces à Dieu et dit : « Si nous avions marché à l'heure indiquée par l'astrologue, les ignorants auraient dit : « Il a marché à l'heure désignée par l'astrologue ; c'est pourquoi il a réussi » (3) !

Ġa'far al-Barmakī, fils de Yaḥyā, grand-vizir de Hārūn ar-Rašīd, et compagnon inséparable de ce dernier, se fit construire une maison et choisit un moment pour y aller habiter. C'était la nuit et les rues étaient désertes ; mais il entendit quelqu'un réciter ces vers : « Il agit selon les astres et ne sait pas que le Maître des astres fait ce qu'il veut » ! Il y vit un mauvais présage et demanda à l'homme ce qu'il voulait dire par là. Ce dernier répondit : « Je n'ai donné à ce vers aucune

1. Cf. *Ag.* 19, 86 ; comp. 87 et 88 ; T. FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. II, s. n.

2. T'A 7, 401, l. 11 sqq. Ce mauvais présage serait-il fondé tout simplement sur le sens de dispersion, de dissension et d'abaissement contenu dans l'expression

شالت نعامتهم ?

3. TABARĪ, I³, 3376 ; comp. un récit de même inspiration à propos de la bataille de Maskin entre 'Abd al-Malik b. Marwān et Muṣ'ab b. az-Zubayr, en 72/691, ap. MAS'ŪDĪ, V, 244 (NALLINO, *Raccolta*, V, 328 sq., doute de l'authenticité de ce récit, pour la simple raison qu'il ne se trouve pas dans TABARĪ, IBN AL-ATĪR et *Ag.* I). Le récit relatif à la mort d'al-Ḥaḡḡāḡ que l'astrologue, appelé à son chevet, prévint pour un dénommé Kulayb, nom qui avait été celui d'al-Ḥaḡḡāḡ durant son enfance, est suspecté par NALLINO, *loc. cit.*, 329, parce que « non si trova traccia nei libri di storia ampi e degni di fiducia ». Il le recueille dans IBN ḤALLIKĀN, éd. Wüstenfeld, n° 148 ; éd. du Caire, n° 144 ; mais il est déjà attesté dans AL-ĠĀḤIẒ, *Ḥayawān*, I, 158.

signification » ! Il lui donna un *dīnār* et partit tout attristé et soucieux. Peu de temps après, ar-Rašīd le fit exécuter. Cela eut lieu en 187/803 (4).

« Quand al-Wāṭiq (227-232/841-846) tomba malade d'une hydro-pisie, il fit venir les astrologues. Parmi ceux qui se présentèrent, il y avait al-Ḥasan b. Sahl, frère d'al-Faḍl b. Sahl, al-Faḍl b. Ishāq al-Hāšimī, Ismā'il b. Nawbaḥt, Muḥammad b. Mūsā al-Ḥwārizmī al-Maḡūsī al-Quṭrabbulī, Sanad, ami de Muḥammad b. al-Ḥayṭam et tous ceux qui pratiquaient l'astrologie. Ils examinèrent son mal, son étoile et sa naissance et dirent : « Il vivra longtemps » ! Ils prédirent pour lui cinquante ans à vivre ; mais il mourut dix jours après » (5) !

On peut glaner à travers la production littéraire arabe de nombreux récits analogues. Tout indique que c'est sous l'influence persane que l'astrologie acquit droit de cité à la cour califale et dans la classe dirigeante. Pour imiter les rois sassanides, les califes 'abbāsides qui avaient généralement des éducateurs persans (notamment ar-Rašīd et al-Ma'mūn), adoptèrent des mœurs qui juraient avec l'esprit arabe et l'Islam. C'est dans ce courant d'adaptation que se situent les traductions faites du pehlevi par Ibn al-Muqaffa', portant essentiellement sur les manuels d'éducation des princes (*Fürstenspiegel*), tels *Kallīla wa-Dimna*, *K. at-tāḡ*, *K. al-d'in* (6). Dans ce genre d'écrits, un emploi du temps précis est imposé au roi ; il est fondé sur des considérations astrologiques, comme cela apparaît de ce passage du *K. al-irāḍa* du Ps.-ĠāḥiẒ (p. 5 sq.) :

« Les astrologues avaient examiné les jours de la semaine, les jugeant et les appréciant à l'intention du roi. Ils dirent : « Chaque jour a son astre (*ṭāli'*) qui le domine et son caractère (*ḥukm*) que lui confère nécessairement cet astre ». En conséquence, ils fixèrent au Samedi les grandes solennités, la réunion du grand conseil et l'investiture des grands fonctionnaires ; le Dimanche, le roi siège au tribunal, dispense la justice et examine les livres (4) ; le Lundi, il va à la chasse et s'oc-

1. TABARĪ, III², 678.

2. *Ibid.*, 1364. Sur le choix par les astrologues du moment précis pour la pose de la première pierre de Bagdad, cf. NALLINO, *Raccolta*, V, 200.

3. Sur ces écrits, cf. réf. ap. GAL S I, 234 sq. ; F. GABRIELI, *Opera di Ibn al-Muqaffa'*, in RSO 13/1932, 197-247 ; *id.*, *Etichetta di corte e costumi Sasanidi nel Kitāb Aḥlāq al-Mulūk di al-ĠāḥiẒ*, *ib.* 11/1928, 292-305.

4. يبحث في الكتب peut signifier non seulement « lire », mais aussi « vérifier les registres, la comptabilité, les documents de chancellerie ».

appelées al-Ġariyyân : l'un des deux jours était faste (*yawm na'im*) ; il y faisait des dons à ceux qui venaient le voir ; l'autre était néfaste (*yawm bu's*) ; celui qui venait le voir, ce jour-là, était tué, et son sang servait à arroser les stèles (1).

Par conséquent, les anciens Arabes connaissaient ce procédé, bien qu'il nous reste peu de données à son sujet. Nous savons, cependant, qu'ils considéraient comme de mauvais augure de conclure un mariage au mois de Šawwâl. Mais le Prophète abolit leur *ftra* ; 'Â'îša disait à ce propos : « L'Envoyé de Dieu m'épousa en Šawwâl et consumma le mariage en Šawwâl. Néanmoins, laquelle de ses épouses jouit auprès de lui de plus de faveur que moi » (2) ?

Un astrologue conseilla à 'Alî, en route pour combattre Mu'âwiya, « de marcher à un moment précis du jour ; « si tu marches, lui dit-il, à un autre moment, tes partisans et toi-même subirez de grosses pertes ». 'Alî ne suivit pas son conseil et marcha durant le moment déconseillé. Quand il traversa l'Euphrate, il rendit grâces à Dieu et dit : « Si nous avions marché à l'heure indiquée par l'astrologue, les ignorants auraient dit : « Il a marché à l'heure désignée par l'astrologue ; c'est pourquoi il a réussi » (3) !

Ġa'far al-Barmakî, fils de Yaḥyâ, grand-vizir de Hârûn ar-Rašîd, et compagnon inséparable de ce dernier, se fit construire une maison et choisit un moment pour y aller habiter. C'était la nuit et les rues étaient désertes ; mais il entendit quelqu'un réciter ces vers : « Il agit selon les astres et ne sait pas que le Maître des astres fait ce qu'Il veut » ! Il y vit un mauvais présage et demanda à l'homme ce qu'il voulait dire par là. Ce dernier répondit : « Je n'ai donné à ce vers aucune

1. Cf. *Ag.* 19, 86 ; comp. 87 et 88 ; T. FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. II, s. n.

2. T'A 7, 401, l. 11 sqq. Ce mauvais présage serait-il fondé tout simplement sur le sens de dispersion, de dissension et d'abaissement contenu dans l'expression

شالت نعماتهم ?

3. TABARÎ, I³, 3376 ; comp. un récit de même inspiration à propos de la bataille de Maskin entre 'Abd al-Malik b. Marwân et Muṣ'ab b. az-Zubayr, en 72/691, *ap.* MAS'ÂDÎ, V, 244 (NALLINO, *Raccolta*, V, 328 sq., doute de l'authenticité de ce récit, pour la simple raison qu'il ne se trouve pas dans TABARÎ, IBN AL-ATÎR et *Ag.* I). Le récit relatif à la mort d'al-Ḥaġġâġ que l'astrologue, appelé à son chevet, prévint pour un dénommé Kulayb, nom qui avait été celui d'al-Ḥaġġâġ durant son enfance, est suspecté par NALLINO, *loc. cit.*, 329, parce que « non si trova traccia nei libri di storia ampi e degni di fiducia ». Il le recueille dans IBN ḤALLIKÂN, éd. Wüstenfeld, n° 148 ; éd. du Caire, n° 144 ; mais il est déjà attesté dans AL-ĠÂḤIẒ, *Ḥayawân*, I, 158.

signification » ! Il lui donna un *dîndr* et partit tout attristé et soucieux. Peu de temps après, ar-Rašîd le fit exécuter. Cela eut lieu en 187/803 (4).

« Quand al-Wâṭiq (227-232/841-846) tomba malade d'une hydro-pisie, il fit venir les astrologues. Parmi ceux qui se présentèrent, il y avait al-Ḥasan b. Sahl, frère d'al-Faḍl b. Sahl, al-Faḍl b. Ishâq al-Hâšimî, Ismâ'îl b. Nawbaḥt, Muḥammad b. Mûsâ al-Ḥwârizmî al-Maġûsî al-Quṭrabbulî, Sanad, ami de Muḥammad b. al-Hayṭam et tous ceux qui pratiquaient l'astrologie. Ils examinèrent son mal, son étoile et sa naissance et dirent : « Il vivra longtemps » ! Ils prédirent pour lui cinquante ans à vivre ; mais il mourut dix jours après » (5) !

On peut glaner à travers la production littéraire arabe de nombreux récits analogues. Tout indique que c'est sous l'influence persane que l'astrologie acquit droit de cité à la cour califale et dans la classe dirigeante. Pour imiter les rois sassanides, les califes 'abbâsides qui avaient généralement des éducateurs persans (notamment ar-Rašîd et al-Ma'mûn), adoptèrent des mœurs qui juraient avec l'esprit arabe et l'Islam. C'est dans ce courant d'adaptation que se situent les traductions faites du pehlevi par Ibn al-Muqaffa', portant essentiellement sur les manuels d'éducation des princes (*Fürstenspiegel*), tels *Kalîla wa-Dimna*, *K. at-tâġ*, *K. al-d'in* (6). Dans ce genre d'écrits, un emploi du temps précis est imposé au roi ; il est fondé sur des considérations astrologiques, comme cela apparaît de ce passage du *K. al-'irâfa* du Ps.-Ġâḥiẓ (p. 5 sq.) :

« Les astrologues avaient examiné les jours de la semaine, les jugeant et les appréciant à l'intention du roi. Ils dirent : « Chaque jour a son astre (*tâli'*) qui le domine et son caractère (*ḥukm*) que lui confère nécessairement cet astre ». En conséquence, ils fixèrent au Samedi les grandes solennités, la réunion du grand conseil et l'investiture des grands fonctionnaires ; le Dimanche, le roi siège au tribunal, dispense la justice et examine les livres (4) ; le Lundi, il va à la chasse et s'oc-

1. TABARÎ, III², 678.

2. *Ibid.*, 1364. Sur le choix par les astrologues du moment précis pour la pose de la première pierre de Bagdad, cf. NALLINO, *Raccolta*, V, 200.

3. Sur ces écrits, cf. réf. *ap.* GAL S I, 234 sq. ; F. GABRIELI, *Opera di Ibn al-Muqaffa'*, in RSO 13/1932, 197-247 ; *id.*, *Etichetta di corte e costumi Sasanidi nel Kitâb Aḥlâq al-Mulûk di al-Ġâḥiẓ*, *ib.* 11/1928, 292-305.

4. يبحث في الكتب peut signifier non seulement « lire », mais aussi « vérifier les registres, la comptabilité, les documents de chancellerie ».

cupe de tout ce qui s'y rapporte ; le Mardi, il pratique le jeu du *ṣaw-lāḡān*, la course hippique, la lutte, et alimente le feu du pyrée ; le Mercredi, il règle les achats et les frais pour l'équipement de l'armée, les divers chapitres des dépenses quotidiennes, les coûts des constructions et toutes les affaires sujettes à examen ; le Mercredi, il dirige les espions vers l'ennemi et vérifie sa garde-robe, le trésor, l'argent comptant, la vente, l'achat ; puis, il cache ce qui doit être caché ; le Jeudi, il examine les affaires relatives aux dignitaires, aux nobles et aux grandes familles, les projets de construction de villes, de châteaux forts, de forteresses et de demeures (1) ; le Vendredi, il le consacre à la toilette, au bain, au parfum, au manger et au boire, à sa parure et à celle de ses femmes. Il fait venir les chanteuses, les musiciens et les jongleurs. Il fait planter les arbres, cueillir les fruits et préparer tout ce qui est nécessaire aux divertissements. C'est pourquoi le Vendredi était appelé « Jour de fête (*yawm az-zīna*) ».

Les préoccupations des gens, au début de l'année, déterminent ce que sera cette dernière. Ainsi, si, au début de l'année, les gens s'occupent à se faire des arcs et des flèches, l'année sera bonne pour la chasse ; si, au début de l'année, les manifestations du culte se multiplient et les sanctuaires et les pyrées sont très fréquentés, l'année sera bonne pour la concorde, les réunions et les rapports ; etc. (2).

Le caractère faste ou néfaste d'un jour de la semaine dépendait de la planète à laquelle il était consacré (3) ; de la même manière, on con-

1. Comp. la légende du palais de Kisrā fissuré à l'avènement du Prophète, alors qu'il était *النحوس* (IBN AL-ATIR, I, 350 sq.).

2. Cf. *Irāfa*, 7.

3. D'après AL-QABIṢI (m. à la cour de Sayf ad-Dawla à Alep en 356/967), cité ap. D. CHWOLSON, *Die Ssabier*, II, 273 : *المشتري سعد ذكر ... زحل نحس ذكر ... المريخ نحس ذكر ... الشمس سعد بالنظر (opposition) نحس بالمقارنة (conjunction) وهي ذكر ... الزهرة سعد انثى ... عطارد ممتزج ذكر ...* (Ms. Breslau 119, 1, fol. 8 sq. À propos des Harrāniens, IBN AN-NADIM, *Fih* 324, dit : *ويذكرون ان هذه النجوم السبعة التي هي الالهة ذكور واناث وانها تتناكح ويعشق بعضها بعضا وانها تنحس وتسعد*. Cette terminologie astrologique eut des répercussions sur le langage poétique ; cf., par ex., ce vers de 'Alī b. Hišām blâmant Baḡl (*Aḡ*. 15, 146) : *ولو كان نجمي في السعود وصلتكهم ولكن نجم العاشقين نحوس* :

sacra les heures du jour aux sept planètes et on leur en conféra les caractères (4).

Divers procédés sont mis en œuvre pour la disposition de la matière divinatoire et de ses coordonnées : le plus simple est celui que l'on trouve dans un *folio* attribué à Ġa'far aṣ-Ṣādiq et qui consiste dans l'énumération des jours du mois avec la mention « bon » ou « mauvais » pour telle ou telle chose (5). Aussi simple, mais plus complète, est l'énumération d'un ms. du *Saray*, intitulé : « Chapitre relatif à la connaissance des actes conseillés ou déconseillés, durant le mois lunaire, et au choix des jours dans n'importe quel mois », où une justification est donnée à chaque présage (6). Bien plus complexe est le procédé représenté par un ms. de Köprülü (7), disposé de la façon suivante : 1. Explication du mode d'emploi (fol. 1^v-1^{bis} r) ; 2. Colonne des actes (double) ; 3. Cercle des mois ; 4. Trente colonnes se rapportant au mois et aux rubriques ; 5. Trente rubriques : Noms des prophètes, questions, position de la lune, jugement d'après les mansions lunaires ... ; 6. Les mansions lunaires.

De tels opuscules sont nombreux et portent les noms d'astrologues célèbres ; ils constituent généralement un chapitre de leurs grandes œuvres respectives. Les plus connus d'entre eux sont ceux d'Al-Kindī (m. 256/870 (8), Sahl b. Bišr (milieu du III^e/IX^e s.) (9), Abū Yahyā

1. Cf., en particulier, Konya, *Müzesi Kütüph.* 5333, fol. 179^r-181^v (*nashṭ* de 833 h., 28 × 18) : *al-Qawl 'alā ihtiyārāt al-ayyām wa-l-a'māl fihā min al-ḥayr wa-ṣ-ṣarr* (consécration des heures des jours aux planètes). Pour l'Égypte ancienne, comp. art. *Stundengötter*, ap. HANS BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 753 sq. Même procédé dans la magie : cf. AḤMAD AL-BĀNĪ, *al-Ta'ltqa* (*supra*, p. 232, n. 3).

2. *Esat Ef.* 3554, fol. 19^r-19^v (*nashṭ* de 1088 h., 19,5 × 14) : *أول يوم من الشهر صالح لطلب الخوايج ... الثلاثون صالح لكل حاجة ...*

3. *Saray*, *Revan*, 1741, fol. 98^r-107^r (*nashṭ*, 20 × 15) : *أول يوم في شهر الهلال خلق الله فيه آدم صالح جيد لكل الدخول على الملوك ... اليوم الثاني من الهلال خلق الله فيه حوّا نسل من ضلع آدم ... صالح للتزويج ...*

4. *Fazil P.*, 164, fol. 1-54^v (*nashṭ* de 871 h., 18 × 14).

5. *اختيارات الايام* (GAL S I, 392).

6. Son traité subsiste en latin (*Electiones*) : GAL S I, 396 ; son *K. al-awqāt* (significations des temps dans l'astrologie judiciaire) subsiste en arabe et en latin (*ib.*).

al-Qasrânî, de date incertaine ⁽¹⁾, Abû Ma'sar al-Falakî (m. 272/886) ⁽²⁾, Abû Sa'îd as-Sigâzî (fin du 1^{re}/x^e s.) ⁽³⁾, puis, Muḥ. b. Ya'qûb b. Nawbaḥt (écrivit en 659/1260) ⁽⁴⁾, Faḥr ad-Dîn ar-Râzî (m. 606/1209) ⁽⁵⁾ et 'Alî ... b. Zayn ad-Dîn aš-Šahîd at-Tânî (m. 1103/1691) ⁽⁶⁾.

Présages tirés des mouvements des astres et de leurs positions

Les omens de naissance et l'élection des jours et des heures découlent des principes régissant les rapports des étoiles entre elles. La connaissance de ces rapports constitue l'essence de la divination astrologique, de la théurgie et de l'art talismanique.

Il est entendu qu'une telle étude ne saurait être entreprise dans le cadre de ce travail. Toutefois, afin de donner au lecteur une idée de l'objet de la divination astrologique, nous avons choisi une collection réunissant une documentation assez complète sur la question. Nous nous contenterons d'en énumérer les têtes des chapitres pour aboutir à une sorte de table des matières détaillée qui nous fera comprendre, autant que cela se peut, le mécanisme complet de cette énorme machine aux rouages inextricables.

Cette collection anonyme ⁽⁷⁾ se divise en trois parties :

I. Livre des conjonctions, concernant les rapports entre les étoiles (fol. 1^v-105^r).

1. اختيارات نجومية (GAL S I, 392).
2. اختيارات الساعات (ibid., I, 222).
3. كتاب الاختيارات (ibid., S I, 389).
4. اختيارات (ibid., 869).
5. الاختيارات العلوية (ibid., I, 507, S I, 924 ; ajouter : Harmidiye 1446, fol. 108^r-131^v, *nashî* de 896 h., 25,5 × 16,5).
6. اختيارات الايام والسعد والنحس منها ومن الليالي والساعات (GAL S II, 581, SN II, sur 581). Cf. aussi الاختيارات النجومية d'Abû Maṣṣûr Sulaymân b. al-Husayn al-Mawṣilî (Manisa 1469, non vu) et اختيارات الاعمال , anonyme (Kara Çelebi Zade 250, 36 fol., *nashî* s. d., 26 × 19, fort endommagé surtout fol. 1-6) ; autres noms ap. H. H. I, 198 sq.
7. AS 2684, 139 fol., *nashî* de 906 h., 27,5 × 18. Le numéro suivant (2685, 1, fol. 1-9^v, 19 × 14, écrit à Tripoli et dédié à Sayf ad-Dawla) traite des éclipses et de l'entrée par les différents signes du Zodiaque.

II. Divination météorologique selon Daniel (fol. 106^v-117^r).

III. Le lever héliaque de Sirius (aš-Ši'rā) selon Hermès (fol. 117^v-132^r).

En appendice, on trouve un abrégé des présages tirés à l'occasion du Nayrûz et portant sur l'année, selon Daniel, commentés par Ptolémée ⁽¹⁾, ceux tirés du mois de Ṭawba, le février copte ⁽²⁾, et ceux tirés de la fête de Pâques ⁽³⁾. Enfin, on y trouve un complément sur les éclipses selon les mois arabes (fol. 137^r-139^v).

Nous laisserons de côté la deuxième partie et tout ce qui s'y rattache, pour l'avoir déjà abordée plus haut ⁽⁴⁾. Voici, par conséquent, les diverses phases astrologiques prises en considération dans la divination :

1. Rapports des planètes entre elles : significations des coïncidences (*mumâzağât*) des planètes avec Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure (fol. 1^v-6^v).
2. Apogée (*išrâf*) des planètes et sa signification (fol. 6^v-7^r).
3. Déclin (*hubûf*) des planètes et sa signification (fol. 7^v-7^r l).
4. Significations des positions des planètes au nœud ascendant ⁽⁵⁾.

1. Fol. 132^r-134^v : اذا صادف يوم النيروز الذي هو اول يوم سنة القبط . وهو اول توت يوم الاحد وهو للشمس فان النيل متوسطا ...
Comp. رسالة في النيروز مما فسر بظلموس الحكيم , éd. Hârûn 'Abd as-Salâm, in Coll. *Nawâdir al-Maḥfûẓât*, 5, Le Caire 1954, 47-48 ; الرسالة كتاب النيروز لابي الحسين , ib., 28-29 et 30-44 ; النيروزية لابن سينا , ib., 4-15 et 18-25 ; comp. H. Massé, *Croyances et Coutumes persanes*, II, 145 sqq. (*Nawrûz*).

2. Fol. 134^v-135^r : ما جاء في طوبه في اوله في ايام الجمعة ما يدل ذكر ما : fol. 135^v-136^v ; عليه ذلك طوبه اذا كان اوله يوم الاحد ...
جاء في سادس طوبه اذا وافق سادس طوبه يوم الاحد ...

3. Fol. 136^v-137^r : ما جاء في فصيح النصارى . قال الحكيم اذا : (vent qui souffle en Égypte venant de Nubie) هبت ريح مريسية

4. Cf. p. 407. sqq.

5. Fol. 7^v-8^r : القول على احوال الكواكب مع الرأس (الزهرة تقارن الرأس ...). Le terme رأس désigne, au plur., dans الرؤوس , la di-

5. Indications des planètes à leur coucher (*ḡurûb*) (fol. 8^r-8^v).
6. Indications des planètes dans leur mouvement rétrograde (*ruġû'*) (fol. 8^v-9^r).
7. Indications des planètes dans leur cours direct (*istiġâma*) (fol. 9^r).
8. Significations de la conjonction de Saturne et de Mars (fol. 9^r-10^r).
9. Sur le voyage, compte tenu de la position de la lune dans les douze signes du Zodiaque (fol. 10^r-10^v).
10. Notes sur des questions diverses ⁽¹⁾ : Pour connaître si un homme retrouvera sa femme, si un absent reviendra, etc. (fol. 10^v).
11. « Livre des arcanes de l'astrologie dont l'auteur est Nawbaht al-Ḥakīm » ⁽²⁾.
Principe — Pour que la réponse à la question posée soit exacte, quatre conditions sont requises : Ne pas partir d'une donnée fausse, ne pas se tromper, en posant la question, savoir si le coucher du soleil a eu lieu ou non, ne pas se trouver dans l'impossibilité de distinguer les signes par suite de l'équivalence qui s'établit entre les influences fastes et néfastes (fol. 10^v-11^r). Suivent les applications.
12. Présages à tirer de la naissance de l'année, selon Daniel. Ex : Si l'année naît dans le signe du Bélier, alors que Mars s'y trouve, elle connaîtra des guerres et des révoltes, etc. (fol. 13^v-17^r).
13. Conjonction des planètes dans le signe du Bélier et ses significations (fol. 17^v-31^v).

rection du zénith » (NALLINO, *Raccolta*, V, 396) ; seul et au sing., il désigne le nœud ascendant (*caput*), par opposition à [*danab*] (*cauda*), nœud descendant (*ib.* 16, 29). Pour les planètes principales du système solaire, la *ligne des nœuds*, prise en considération, se rapporte au plan de l'écliptique.

1. Il existe des écrits réunissant toutes sortes de réponses à des questions que peut se poser l'homme dans sa vie quotidienne ; cf., par ex., *كتاب الفال المعتبر* وضع الحكيم [والعلماء] لأجل الخليفة هارون الرشيد وفيه جميع حوايج الناس وأغراضهم ومطلوبهم (AS 2685, 2, fol. 11^r-91^v, *nashf* de 764 h., 19 × 14, 144 *bābs*, à chaque *bāb* correspond une série de 13 réponses). Il est dit que cet ouvrage, présenté par l'astrologue 'Abdallāh b. 'Ubaydallāh al-Unṣī, est le résultat d'une conférence de sages et de savants, réunis à Bagdad, par Hārūn ar-Rašīd, pour établir une série de questions et de réponses, afin de le dispenser de recourir à un devin et de divulguer ainsi le secret de sa pensée.

2. Abū Sahl al-Faql b. Nawbaht, bibliothécaire de Hārūn ar-Rašīd (GAL S I, 391) : *كتاب فيه سراير من احكام النجوم فيما وضعه نوبخت الحكيم* :

14. Indications des feux qui s'enflamment sur les planètes ⁽¹⁾, et de l'opposition (*muqābala*) qui s'y produit (fol. 32^r-34^r), quand elles se trouvent dans le signe du Taureau.
15. Sort de la religion (*milla*) et du gouvernement (*dawla*), sous le signe du Taureau (fol. 34^r-35^r).
16. Signification des révolutions des années et de leurs astres ascendants ⁽²⁾.
17. Conjonction des planètes dans le signe des Gémeaux et ses significations (fol. 36^v-39^v).
18. Sort du califat et de la religion au moment de ces conjonctions (fol. 39^v-41^r).
19. Opposition des planètes dans le signe des Gémeaux et ses significations (fol. 41^r-42^v).
20. Indications des feux qui s'enflamment (*ḥarīq*) sur les planètes, quand elles se trouvent dans le signe des Gémeaux (fol. 42^v-43^r).
21. Significations des ascendants des révolutions, quand l'année, prise en considération, est dans le signe des Gémeaux ⁽³⁾.
22. Conjonction des planètes dans le signe du Cancer et ses significations (fol. 44^r-47^r).
23. Indications des feux qui s'enflamment (*ḥarīq*) sur les planètes, quand elles se trouvent dans le signe du Cancer (fol. 47^r-47^v).
24. Oppositions des planètes dans les signes du Cancer et du Capricorne et leurs significations (fol. 48^r-49^r).

1. Fol. 21^v-32^r : *شرح ما يحدث على الكواكب من حريق*. Il s'agit vraisemblablement des queues des comètes (= *shuhub*), appelées, dans la version latine de la *Meteorologia* d'ARISTOTE, commentée par Averroès, *flammae accensae* (= *αἱ φλόγες*) : cf. NALLINO, *Raccolta* V, 386, n. 1 ; comp. PROLÉMEË, *Apotelesmatica*, op. cit., II, 100 sqq.

2. Fol. 35^r-36^v : *شرح تحاويل السنين وطوالها* ; opération qui part de l'équinoxe du printemps (NALLINO, *Raccolta*, V, 16). Cf., à ce sujet, 'UMAR B. FARRUḤĀN AT-TABARĪ (m. vers 200/815), *الوَالِيد*, *كتاب هرمس في تحويل سني الموَالِيد* (GAL S I, 392) ; IBN ABĪ Š-ŠUKR (m. fin VII^e/XIII^e s.), intitulé : *في كيفية تحاويل سني الموَالِيد*, *Hamidiye* 829, 7, fol. 201^v-240^r (*ta'ltiq* de 1176, 21,5 × 14,5), utilisant des écrits antérieurs.

3. Fol. 43^r-44^r : *شرح طوالع التحويل اذا كان طالع السنة التحويلية برج الجوزا*.

25. Sort des gouvernements (*duwal*) et des communautés religieuses (*milal*) sous le signe du Cancer (*fol.* 49^v-51^v).
26. Significations des ascendants des révolutions ⁽¹⁾.
27. Conjonctions des planètes dans le signe du Lion qui est « le signe royal », où se fixe la destinée des rois (*fol.* 52^r-54^v).
28. Indications des feux qui s'enflamment (*ḥarīq*) sur les planètes dans le signe du Lion (*fol.* 54^v-55^r).
29. Oppositions des planètes dans le signe du Lion (*fol.* 55^r-56^v).
30. Sort des nations (*duwal*) et du règne (*mulk*) ⁽²⁾ sous le signe du Lion (*fol.* 56^v-57^v).
31. Indications de la révolution de l'année, quand son ascendant est le signe du Lion ⁽³⁾.
32. Conjonction des planètes dans le signe de la Vierge et ses significations (*fol.* 58^r-61^r).
33. Indications des feux qui s'enflamment (*ḥarīq*) sur les planètes dans le signe de la Vierge (*fol.* 61^r-61^v).
34. Oppositions des planètes dans le signe de la Vierge et leurs significations (61^v-63^v).
35. Sort du roi (*malik*) et des gouvernements (*duwal*) sous le signe de la Vierge (*fol.* 63^v-64^v).
36. Indications sur l'année dont l'ascendant est le signe de la Vierge avec Mercure ⁽⁴⁾.
37. Conjonction des planètes dans le signe de la Balance et ses significations (*fol.* 64^v-68^r).
38. Indications des feux qui s'enflamment (*ḥarīq*) sur les planètes dans le signe de la Balance (*fol.* 68^v-68^v).
39. Oppositions des planètes dans le signe de la Balance et du Bélier (*fol.* 68^v-70^v).
40. Sort des gouvernements (*duwal*) et du roi (*malik*) sous le signe de la Balance (*fol.* 70^v-71^v).
41. Indications sur l'année dont l'ascendant est le signe de la Balance avec Vénus (*fol.* 71^v-72^r).
42. Conjonction des planètes dans le signe du Scorpion et ses significations (*fol.* 72^r-75^v).

1. *Fol.* 51^v-52^r : شرح طوابع التحويل .

2. Ici comme dans les nos 35, 40 et 45, la lecture *milal* est paléographiquement possible (Comp. nos 15, 25, 50, 55, 59).

3. *Fol.* 57^v-58^r : طالع السنة التحويلية برج الاسد .

4. *Fol.* 64^v : وان كان طالع السنة السنبلة وعطارد .

43. Indications des feux qui s'enflamment (*ḥarīq*) sur les planètes dans le signe du Scorpion et ses significations (*fol.* 76^r).
44. Oppositions des planètes dans les signes du Scorpion et du Taureau et leurs significations (*fol.* 76^r-78^v).
45. Sort du roi (*malik*) et de l'État (*dawla*) sous le signe du Scorpion (*fol.* 78^r-79^v).
46. Indications de l'année dont l'ascendant est le signe du Scorpion et le régent (*mudabbir* = *νόριος*) Mars (*fol.* 79^v-80^v).
47. Conjonction des planètes dans le signe du Sagittaire et ses significations (*fol.* 80^v-83^r).
48. Indications des feux qui s'enflamment (*ḥarīq*) sur les planètes dans le Sagittaire (*fol.* 83^r-83^v).
49. Oppositions des planètes dans le signe du Sagittaire et des Gémeaux et leurs significations (*fol.* 84^r-85^r).
50. Sort des gouvernements (*duwal*) et des religions (*milal*) sous le signe du Sagittaire (*fol.* 85^v-87^v).
51. Indications de l'année dont l'ascendant est le signe du Sagittaire avec Jupiter (*fol.* 87^v-88^v).
52. Conjonction des planètes dans le signe du Capricorne et ses significations (*fol.* 88^v-91^r).
53. Indications des feux qui s'enflamment (*ḥarīq*) sur les planètes dans le signe du Capricorne et ses significations (*fol.* 91^r-93^v).
54. Oppositions des planètes dans les signes du Capricorne et du Cancer et leurs significations (*fol.* 91^v-93^v).
55. Sort des gouvernements et des religions sous le signe du Capricorne (*fol.* 93^v-95^r).
56. Indications sur l'année dont l'ascendant est le signe du Capricorne et le régent Saturne (*fol.* 95^r-96^v).
57. Conjonction des planètes dans le signe du Verseau et ses significations (*fol.* 96^v-98^r).
58. Oppositions des planètes dans le signe du Verseau et du Lion (*fol.* 98^r-100^r).
59. Sort des gouvernements et des religions sous le signe du Verseau avec Saturne (*fol.* 100^r-101^r).
60. Indications sur l'année dont l'ascendant est le signe du Verseau avec Saturne (*fol.* 101^r-102^r).
61. Conjonction des planètes dans le signe des Poissons et ses significations (*fol.* 102^r-104^v).

N. B. — Les nos 62 à 76 se rapportent à la divination météorolo-

gique (cf. *supra*, p. 408 sq.) et sont extraits d'un traité attribué à Daniel (fol. 106^v-117^r).

77. « Livre d'Hermès des Hermès (*Hirmis al-Harāmisa*) qui est le prophète Idrīs, sur les significations du lever héliaque de Sirius et ses influences sur les événements qui se produisent chaque année dans le monde, d'après ce que Dieu a enseigné et révélé ». La traduction de ce livre « de la langue ancienne » en arabe est attribuée à Niftawayh le Sage, après qu'Aristote l'eut extrait du livre caché dans les trésors ... (1).

Au lever de Sirius, « le 26 juillet de chaque année » (2), il faut observer dans quel signe du Zodiaque se trouve la lune ce jour-là et tirer des présages sur l'année, selon ce qui a été établi par Daniel. C'est ce qu'a commenté Aristote et expliqué pour tous les signes du Zodiaque, en énumérant les influences qui en découlent pour chaque pays se trouvant sous tel signe et telle planète. Car, au dire de Ptolémée, chaque ville, dès sa fondation, se trouve soumise à l'influence d'un signe du Zodiaque, en rapport avec (*ma'a šarikat*) l'une des sept planètes (fol. 117^v-118^r):

Indications du signe du Taureau régi par (*al-mustawll 'alayhi* = *κόριος*) Mars (fol. 118^r-119^r), du signe du Taureau régi par Vénus (fol. 119^v-120^v), du signe des Gémeaux régi par Mercure (fol. 120^v-121^v), du signe du Cancer régi par la Lune (fol. 121^v-122^v), du signe du Lion régi par le Soleil (fol. 122^v-124^r), du signe de la Vierge régi par Mercure (fol. 124^r-125^r), du signe de la Balance régi par Vénus (fol. 125^r-126^r), du signe du Scorpion régi par Mars (fol. 126^r-127^v), du signe du Sagittaire régi par Jupiter (fol. 127^v-128^v), du signe du Capricorne régi par Saturne (fol. 128^v-129^v), du signe du Verseau régi par Saturne (fol. 129^v-131^r), du signe des Poissons régi par Jupiter (fol. 131^r-132^r).

De tous ces éléments de la divination astrologique arabe émerge un principe qui tourmenta, durant des siècles, tous les peuples, à savoir la conjonction des planètes; celle de Saturne, Jupiter et Mars était

1. L'apparition de Sirius (= gr. Sothis = égypt. *Spdt*) coïncide avec le début des crues du Nil, lequel resta longtemps le premier de l'an du calendrier; d'où l'idée de l'origine égyptienne de ces présages et leur attribution à Hermès (cf. NALLINO *Raccolta*, V, 16; H. BONNET, *Reallexikon*, op. cit., 743; *Dictionnaire archéologique des techniques*, Paris 1963, I, 208). Cette origine égyptienne est indéniable; comp. le fragment de présages tirés du lever héliaque de Sirius (*Spdt*), conservé dans un papyrus du Caire (N° 31222¹), publié par Spiegelberg, transcrit, traduit en anglais et annoté par George R. Hughes, in JNES 10/1951, 256-264.

2. Comp., pour cette date, le calendrier d'Antiochos d'Athènes ap. F. BOLL, in *Sitzungsb. der Heidelberger Akademie*, Phil.-hist. Kl., 1/1910, pp. 10 et 27.

particulièrement redoutable, parce qu'elle annonçait calamités, guerres, disettes, émeutes, révolutions religieuses, etc. (1).

Introduction de l'astrologie chez les Arabes

Mais toutes ces considérations astrologiques sont tardives. Avant l'époque 'abbāside, il y a juste quelques indices permettant à peine d'entrevoir les tout premiers balbutiements de cette branche de l'astrologie chez les Arabes.

C'est au prince umayyade, Hālid b. Yazīd (m. 85/704), petit-fils de Mu'āwiya, que l'on attribue les premières préoccupations astrologiques et alchimiques en Islam, alors manifestement inspirées par des écrits grecs. Il fut à l'origine du mouvement de traduction qui allait injecter du sang nouveau et régénérateur dans la culture arabo-musulmane. À côté d'écrits médicaux et alchimiques, l'auteur du *Fihrist* (2) lui attribue la traduction de « livres des astres », lesquels, de l'avis de Nallino, devaient traiter d'astrologie et non déjà d'astronomie (3). Il semble que la traduction des écrits astrologiques attribués à Hermès remonte à cette même époque (4).

1. Cf. F. BOLL, *Stern Glaube und Sterndeutung*, 34. DE GOEJE, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, 2^e éd. 1886, 229 sqq., donne une table des conjonctions géocentriques de Jupiter et de Saturne, ainsi que les époques où Saturne et Mars se trouvaient au milieu du signe du Cancer. Sur les conjonctions,

cf. PS.-HERMÈS: كتاب الاقترانات والاتصالات والمزجات (للشيخ الامام هرمس) « قدس روحه » Hafid Ef. 176, fol. 1-75^v, ta'ltq fāst de 1192 h., 21 × 14; ABŪ MA'ŠAR: مقارنات الكواكب (لأبي معشر صاحب الاسرار الربانية والعلوم) « الدنية », Bayezit, Umūmt 4658, 29 fol., nashī de 1061, 20 × 14; comp. قرائنات Manisa 1064 (non vu); قرائنات Sāray, Hazine 476, 38 fol., nashī s. d., 22 × 15 (traité bien ordonné).

2. P. 354: وهو اول من ترجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء; ترجم له اصطفي القديم; GAL S I, 106. 3. *Raccolta*, V, 194-5. 4. Cf. réf. ib. 198, n. 1; 356 sq. Le *Miftāḥ asrār an-nuḡām* (ms. Milan, Amb. C 86, I), traduction de l'écrit hermétique intitulé *Liber latitudinis clavis stellarum*, porte la mention suivante (cf. NALLINO, loc. cit., 199; GAL S I, 363): « La tra-

Sous le califat d'al-Manṣūr (136-158/754-775), le courant d'influence grecque fut solidement renforcé par la traduction du *Tetrabiblon* (*K. al-arba'a*) de Ptolémée (¹), source fondamentale de l'apotélesmatique arabe. À la même époque, d'autres écrits astrologiques grecs furent traduits, comme en témoignent les nombreuses citations de Dorothée de Sidon (²) et d'Antiochos d'Athènes (³), que l'on peut relever dans l'œuvre de l'astrologue judéo-arabe Māṣā'allāh (m. vers 200/815), dont il ne subsiste qu'une ancienne traduction latine (⁴), à part le fragment de divination météorologique, intitulé *Bāb al-amṣār fī s-sana* (⁵).

Les astrologues persans des premiers califes 'abbāsides, en particulier les Nawbaht, père et fils, dont le premier était zoroastrien avant sa conversion à l'Islam sous al-Manṣūr, devaient avoir subi eux-mêmes l'influence des astrologues grecs par l'intermédiaire de traductions en syriaque ou en pehlevi (⁶). Ils introduisirent en même temps, dans

duction de ce livre fut faite au mois de Dū l-Qi'da de l'an 125 (= Septembre 743), c'est-à-dire sept ans avant la fin du califat umayyade (132/750). NALLINO, *loc. cit.*, 324 sqq., relève dans les poésies d'Aḥṭal et de Farazdaq quelques indices sur une croyance à l'influence faste ou néfaste des astres; mais ces indices ne s'écartent pas de la ligne des *anwā'*.

1. Traduction due d'abord à Abū Yahyā [b.] al-Biṭrīq (*cf. Fih.*, 273; autres réf. *ap. NALLINO, loc. cit.*, 201, n. 1; 257); elle fut reprise par son fils al-Biṭrīq b. [Abī] Yahyā b. al-Biṭrīq, accompagnée d'un commentaire de 'Umar b. Farruḥān aṭ-Ṭabarī, et achevée en Ṣawwāl 196/Juin 812 (*cf. GAL S I*, 364). *Cf. supra*, p. 233.

2. Poète grec du II^e s. ap. J.-C., auteur d'un poème astrologique dont il reste une quarantaine de vers (*cf. PAULY-WISSOWA, RE 5/1905*, col. 1572). Son œuvre aurait été traduite en arabe par 'Umar b. Farruḥān aṭ-Ṭabarī (m. vers 200/815), selon IBN AL-QIṬṬ, 184 (*GAL S I*, 392).

3. Astrologue du II^e s. ap. J.-C., dont le calendrier fut édité par F. BOLL, in *Sitzungsber. der Heidelberger Akademie*, Phil.-hist. Kl., 1/1910, 44 p. *Cf. PAULY-WISSOWA, RE 1/1894*, col. 2494; A. ENGELBRECHT, *Hephaestion von Theben und sein astrologisches Compendium*, Vienne 1887, pp. 36-37; *cf. ib.*, 29-34, sur Dorothée de Sidon; tous les deux furent utilisés par Hephaestion de Thèbes.

4. *Epistola de rebus eclipsis lunae et solis, de receptione planetarum sive de interrogationibus de revolutione annorum mundi*, Venise 1493 (*GAL S I*, 391). *Cf. NALLINO, op. cit.*, 201.

5. Éd. et trad. par Levi della Vida, in RSO 14/933-4, 270-81. Le *Fih.* (p. 274) lui attribue un *K. ad-duwal wa-l-milal wa-l-qirānāt wa-l-ḥawādiṭ* (*GAL S I*, 392);

comp. *Fih.*, 273: كتاب الواحد والعشرين (من كتاب الموالييد الكبير) في القرائات والاديان والمثلل. À noter que la *Météorologie* d'ARISTOTE fut traduite en arabe par son contemporain al-Biṭrīq (*cf. GAL S I*, 364).

6. Selon NALLINO, *Raccolta*, V, 236, les écrits astrologiques attribués par les

le corpus astrologique arabe, alors en voie de formation, les doctrines et les techniques de l'Inde (¹).

La littérature astrologique arabe est extrêmement abondante en Islam (²); nous n'en avons retenu que quelques aspects proprement divinatoires. Elle mérite une étude approfondie et une classification systématique qui feront incontestablement apparaître l'antiquité et la richesse de l'héritage dont la culture arabo-musulmane est la dépositaire et la gardienne.

Arabes à Zoroastre, sont d'origine grecque et syriaque. À noter que Théophile d'Édesse (m. 169/785), traducteur de l'Iliade en syriaque, était le chef des astrologues à la cour du calife al-Mahdī (*cf. CUMONT, in Catal. cod. astr.*, V, 1, p. 230 sqq., IV, 122; VIII, 4, p. 51 sq., 58, 76). Pour le pehlevi, *cf. particulièrement* l'œuvre attribuée à BUZURĠMIHR LE SAGE, ministre de Kīsrā Anūšīrwān (531-578), sous le titre d'*al-Bizidhag* (pehlevi *Vižīdhak* = le choisi) qui n'est autre que les *Avθo-loyiai* de VETTIUS VALENS (*cf. Fih.*, 269), célèbre astrologue de l'époque d'Adrien et d'Antonin. Le mérite de cette identification revient à NALLINO, *Raccolta*, V 238 sqq. En outre, selon le même auteur (*ib.* 241 sqq.), l'œuvre généthliologique

de TENKALŪŠĀ L-BĀBILĪ sur صور درج الفلك وما تدل عليه من احوال المولودين (ms. Leyde 891) que le Ps.-Ibn Waḥṣīyya dit avoir traduit du nabatéen,

n'est vraisemblablement autre que la traduction du pehlevi des *Parentellonta* de TEUCROS (1^{er} s. ap. J.-C.). Sur l'œuvre de cet astrologue, qualifié de « babylonien », *cf. F. BOLL, Sphaera*, Leipzig 1903, 31 sqq. De NALLINO, *cf. aussi Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica*, in *Browne Festschrift*, 1922, 345-63.

1. Sur l'apport hindou à l'astrologie, l'astronomie et la géographie arabes, *cf. NALLINO, Raccolta*, V, 203 sqq.

2. On trouve des écrits astrologiques dans tous les fonds de mss. d'Orient et d'Occident. *Cf.*, par ex., *Baḡdādī Vehbi* 884-909; *Bayezīl, Velīūddīn Ef.* 2253-2286; *Qiliç Alt P.*, 685-696; *Alep, Sbat*, 343 (7 traités astrologiques); *Gotha*, cat. Pertsch, III, 90 sqq.; *Cambridge, University*, 1396 (6 traités arabes et persans); *Paris, Index Vajda*, p. 736; etc.

APPENDICE AU CHAPITRE IV (2^e PARTIE)

Les animaux de présages chez les Arabes.

Afin de donner une certaine proportion aux sections composant le chapitre précédent, nous avons préféré reléguer dans cet appendice la liste alphabétique des animaux de présage qui sont mentionnés comme tels dans la documentation qu'il nous a été possible de voir. Une telle liste aura l'avantage de permettre des comparaisons rapides avec les folklores d'autres peuples ; elle peut être facilement élargie au fur et à mesure des lectures.

En dépit de la lutte menée par l'Islam contre la *fira*, lutte amorcée déjà avant l'Islam dans la poésie (¹), l'emprise de l'animal sur la vie quotidienne de l'homme n'en demeura pas moins forte. Doué d'une faculté impénétrable, d'une sensibilité étrange à l'endroit de certains phénomènes naturels, d'un instinct singulièrement averti, l'animal garda presque intact le mystère dont il s'était enveloppé depuis la plus haute antiquité. Il fut longtemps considéré comme le support des théophanies et ses faits et gestes eurent valeur de symbole et exprimèrent l'oracle des dieux. Comprendre son langage fut le sommet de la sagesse (²) ; en lui, parlent les puissances démoniaques qu'il incarne (³).

1. On trouvera de nombreux vers incitant à faire fi de la *fira*, ap. BUḤṬRŪI, *Ḥamḍa* ; cf., en particulier, III, 2, p. 680 sq. n°599 ('Uqba b. Hawṭ at-Tamīmī) ; IV, p. 10, n° 860 (Usāma b. Zayd) ; *ib.*, p. 11, n° 861 (al-Muraqqam Ibn al-Wāqifiyya) ; *ib.*, n° 862 (Ḥalaf b. Ḥalifa) ; *ib.*, n° 863-4 (Ufnūn b. Ṣuraym at-Taḡlabī) ; *ib.*, p. 12*, n° 865 (Rabī'a b. Maqrūm) ; *ib.*, n° 866 (Ṭarafa) ; *ib.*, n° 867 (al-Ḡammāl al-'Abdī) ; ḠAḤIẒ, *Ḥayawān*, III, 139 ; IBN QUTAYBA, ' *Uyūn*, II, 145 (al-Muraqqiṣ) ; IBN QUTAYBA, *loc. cit.*, 146 (anonyme) ; ḠAḤIẒ, *loc. cit.*, (al-Ḥārīṭ b. Ḥilliza) ; BAYHAQI, *Maḥḍsin*, 368 = PS.-ḠAḤIẒ, *Maḥḍsin*, 68 sq. (Abū š-Šiṣ).

2. Cf. les légendes de Salomon (*Cor.* 27, 16 sqq.) et d'Umayya b. Abī š-Šalt (*Ag.* 3, 188). PHILOSTRATE, dans la *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 20, dit que son héros connaissait le langage des animaux qu'il avait appris au cours d'un voyage en Arabie. Il ajoute que, pour les Arabes, les oiseaux prédisent comme les devins.

3. Cf. WELLHAUSEN, *Reste*², 151 : « Die islamische Zoologie ist zugleich Dämonologie » ; W. R. SMITH, *The Religion of the Semites*, 441 sqq. : « Omens are not blind tokens ; the animals know what they tell to men » (p. 443).

Pour les Arabes agrégés dans une tribu, la vie collective des animaux constitue un fait merveilleux qui permet de les assimiler aux hommes (¹). Leur habitat sous terre ou dans les airs les met en contact direct avec les sources du mystère et de la révélation et en fait les confidents des esprits, d'où ils sont censés puiser leurs connaissances surnaturelles. L'observation de la coagulation de leur sang et l'inspection de leurs centres vitaux (cœur, foie, intestins, etc.) font apparaître des signes omineux infaillibles, du fait qu'ils sont inscrits dans la nature.

Toute cette trame d'idées que l'homme tissa autour de la mystérieuse destinée de l'animal, dont l'existence se trouve intimement liée à la sienne (²), fit que les négations du monothéisme islamique au sujet du pouvoir surnaturel des animaux, n'eurent pas beaucoup d'effet. En ce qui nous concerne, nous ne relèverons du bestiaire et du volucraire arabes que ce qui a rapport avec la divination.

ABEILLE

Sur son instinct divinatoire et même prophétique, cf. réf. ap. T. FAHD, *L'Abeille en Islam*, in *Traité de Biologie de l'Abeille*, dirigé par Rémy Chauvin, éd. Masson, Paris 1966, 88-110.

AIGLE

Il n'est pas attesté comme oiseau de présages (³), mais il devait l'être certainement. Sur la tombe d'un Arabe, dans l'île de Thasos, un aigle sculpté symbolise la profession d'augure (οἰωνοσκόπος) du père du mort, édificateur de la stèle (⁴). Un aigle ('uqāb), incarnant un *tābi'*, aurait initié à la divination un *kāhin* chrétien, Ma'mūn b. Mu'āwiya, qui an-

1. Cf. *Cor.* 6, 38 : وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا اسم امثالكم .

2. Sur la place de l'animal par rapport à Dieu, à l'homme et aux forces démoniaques, cf. WALTER PANGRITZ, *Das Tier in der Bibel*, Munich-Bâle 1963, 174 p. ; cf. également F. S. BODENHEIMER, *Animal and man in Bible lands*, Leyde 1960, VIII-232 p. (*Coll. de Travaux de l'Académie Intern. d'Histoire des Sciences*, X).

3. Cf. cependant DAMIRI, II, 160, où il est dit qu'un adolescent des Banū Asad tira mauvais présage de la vue d'un aigle ('uqāb) dont l'une des ailes était brisée.

4. Sur cette épitaphe, cf. L. ROBERT, in *Hellenica* II/1946, 43-50, cité *supra*, p. 106, n. 3. Sur l'aigle symbole du Soleil et psychopompe, cf. F. CUMONT, *Études syriennes*, 41 sqq., 96 sqq. ; D. SCHLUMBERGER, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, pp. 54, 57, 84 ; JAUSSEN ET SAVIGNAC, *Mission en Arabie*, I, 325 sqq.

aux ordres (de Dieu) » (4). Fréquents sont les cas où l'on se fiait à l'instinct de la chamelle pour repérer l'eau, le pâturage, la piste : la chamelle de 'Abd al-Muṭṭalib aurait fait jaillir l'eau sous ses pattes, sauvant ainsi de la mort les Qurayšites qui se rendaient avec lui auprès de la *kāhina* de Sa'd Huzaym, en Syrie, pour faire arbitrer le conflit qui les opposait au sujet de Zamzam (IBN SA'D I, 1, p. 49 sq.) ; une caravane assoiffée fut guidée par l'instinct d'une chamelle à un point d'eau (2). Au pèlerinage de l'an 6, la chamelle du Prophète aurait senti le danger qui le menaçait, du fait que les Qurayšites étaient décidés de l'empêcher d'y prendre part (3). Toutefois, le proverbe *aš'am min warqā'* confère à la chamelle un caractère néfaste ; mais, il est possible que ce nom ait désigné une chamelle particulière, en raison de sa couleur jaune ou verdâtre ou pour avoir été à l'origine d'une guerre entre deux tribus (4).

CHEVAL

Un *ḥadīṭ* du Prophète permet de croire que le cheval était considéré comme de bon augure (5) ; mais un autre, de signification contestée,

1. *خلوا سبيلها فانها مأمورة* : IBN HIŠĀM, 335 sq. ; MAS'ŪDĪ, IV, 139 sq.

Le même Ibn Hišām raconte (p. 361) que la chamelle du Prophète s'est égarée et que, comme un rabbin juif le raillait de prétendre être prophète et de ne pas savoir où se trouvait sa chamelle, Mahomet proclama avoir reçu de Dieu l'indication de l'endroit où elle se trouvait.

2. *Aḡ. 13*, 109 sq. Le mâle lui aussi jouit de l'instinct de direction (cf. RĀZĪ, *Firāsa*, ap. MOURAD, t. ar., p. 14, qui raconte une expérience personnelle avec un vieux chameau qui retrouva la piste perdue).

3. IBN HIŠĀM. 741 : *وخرج رسول الله صلعم حتى اذا سلك في ثنية المزارع بركت ناقته فقال ما خلأت وما هو لها بخلق ولكن حبسها حابس الفيل عن مكة ، لا تدعوني قریش اليوم الى خطة . يسألوني فيها صلة الرحم الا اعطيتهم اياها*.

4. Cf. MAYDĀNĪ, *Amṭāl*, éd. Aḥdab, I, 323 ; comp. *ib.* les variantes *Zarqā'*, *Sarāb* et *Basūs* (*ib.* 319). Autres réf. ap. FREYTAG, *Einleitung*, 162. Sur *Warqā'*, cf. *supra*, p. 434, n. 7. Chez les Arabes de Jordanie, le *qaṣṣāṣ* ou *sā'is* tire présage de la couleur du poil d'une jument, reconnaît un agneau néfaste dans un troupeau... (JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 265).

5. Cf. IBN QUTAYBA, *Uyūn*, I, 153 : *الخيل معقود في نواصيها الخير الى يوم القيامة* ; DAMIRĪ, I, 385.

confère un caractère néfaste à la jument, à la femme et à la maison (1).

C'est aux Persans que sont attribués les présages tirés du cheval et du mulet. Selon le Ps.-ĠĀḤIẒ, *Irāfa*, 11 (cf. aussi *Arabica* 8, 54, n° 38) :

« Si un cheval ou un mulet fait hérissier (*naḡaṣa*) les poils de sa queue, cela indique que son propriétaire partira en voyage.

« Si ce sont les poils de la face externe de sa queue qui se hérissent, le séjour sera long.

« Si ce sont les poils qui entourent la queue, cela indique qu'il entreprendra le voyage et qu'il sera de retour rapidement.

« Si ce sont les poils du côté droit de la queue, cela indique que le nombre de ses bêtes de somme diminuera.

« Si ce sont les poils du côté gauche de la queue, cela indique que le nombre de ses bêtes de somme augmentera » (2).

CHIEN

À en croire al-Ġāḥiẓ, cet animal, de caractère sacré chez les Sémites (3), devait se prêter aux omens. Citant « le défenseur du chien » (*ṣāḥib al-kalb*), al-Ġāḥiẓ dit : « Ce qui démontre la grande importance du chien, c'est le bien et le mal qu'on en dit ..., à tel point qu'il est nommé dans le Coran (7,176 ; 18,18,22) ... et qu'il sert dans le *ja'l* et la *fīra*, comme dans l'interprétation des songes ... » (4). Mais, de ces omens il subsiste peu de chose. À part le passage de Nuwayrī, traduit dans *Arabica* 8, 56, n° 57, nous trouvons dans *K. al-āyīn*, cité par Ibn Qutayba, les présages suivants :

« Si un chien aboie subitement, après s'être subitement arrêté, cela indique que les voleurs se sont déjà réunis pour attaquer ce qu'il y a dans la maison ou dans le voisinage (*Uyūn*, II, 152).

« Si des loups hurlent dans les montagnes et que des chiens y répondent (5) dans les villages, la guerre s'aggravera et le sang sera versé.

1. Cf. DAMIRĪ, II, 252 sq., qui fournit les circonstances et les variantes de ce *ḥadīṭ*.

2. Sur les présages tirés des pelotes et des épis qui se trouvent sur le *pélag* des chevaux, cf. MERCIER, *La parure des cavaliers*, op. cit., pp. 87, n. 3 ; 94, n. 2 ; 361 ; *supra*, pp. 388, 390.

3. Cf. W. R. SMITH, *The religion of the Semites*, 291 sq. ; *Kinship*. 201.

4. *Ḥayawān*, II, 28-29 ; cf. aussi I, 105 : *وكيف قال اصحاب الفال فيها : [الكلاب] وباخبار المتطيرين عنها* ; I, 130 sq. : le chien dans les songes ;

5. Les cris d'animaux qui se répondent sont exploités dans les présages assyro-babyloniens ; cf. NÖTSCHER, *Orientalia* 31, pp. 52-3 (CT 38, 1-6 ; Tabl. 1) : « Si,

« Si des chiens aboient et que des loups y répondent, il y aura une épidémie et une épizootie meurtrières.

« Si les chiens multiplient les aboiements saccadés et les gémissements ⁽¹⁾, ils annoncent en cela que l'ennemi envahira ⁽²⁾ le pays où ils se trouvent » ('*Uyûn*, II, 152 ; '*Irâfa*, 8).

Sur les présages tirés des diverses positions prises par un chien, il existe un opuscule en turc dans une *mağmû'a* du fonds du *Trinity College* de Cambridge (cf. cat. PALMER, p. 129 [R. 13.47. III, fol. 20^v-24^r]).

Dans la tradition musulmane, un caractère démoniaque est conféré au chien noir, censé incarner un djinn (cf. BUHÂRÎ I, 72 ; TIRMIDÎ, I, 69 ; ĠÂHIZ *Ḥayawân* VI, 69 ; DAMÎRÎ, II, 359 ; VAN VLOTEN, in WZKM 7/1893, 240).

CIGOGNE

Oiseau de bon présage, surnommé Abû Sa'd chez les Arabes de Jordanie. Ils le vénèrent et s'abstiennent de le chasser, parce qu'il appartient aux oiseaux qui font la guerre aux sauterelles qui s'abattent en nuages obscurs et dévorants sur les cultures. Les cigognes arrivent en troupes serrées et en font un grand carnage (JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 250 ; comp. M. ROUSSEAU *La cigogne dans le folklore marocain*, in *Bulletin de l'Instruction Publique Marocaine*, n° 225/oct. - déc. 1953, pp. 83-96).

Coq

Bien qu'il ait été mêlé au culte païen des Harrâniens ⁽³⁾, où il servait de symbole solaire et jouait un rôle érotique, par suite de ses rapports

devant les habitations de ma ville, un chien aboie et qu'un âne y répond, le roi de Gutium mourra » (I. 146) ; la même chose arrivera au roi de Subartu, si, au lieu d'âne, c'est un mulet (*kudânu*) qui répond (I. 147) ; la même chose arrivera au roi d'Agade, si c'est un loup (*barbaru*) (I. 148) ; suivent des présages similaires pour d'autres rois, mais le nom de l'animal est détruit (I. 149 sqq.). Comp. BOISSIER, *Choix de textes relatifs à la divination*, I, 31-37.

1. الهرب والصياح : الهيرير. in '*Irâfa*.

2. Ce présage qui s'arrête ici dans '*Irâfa*, y est suivi d'un autre : « Si des chiens agissent de la sorte et que d'autres chiens n'y répondent pas, cela indique que les habitants de la ville prendront la fuite et se cacheront ».

3. Cf. *Fth.* 318 : أكثر ذبائحهم الديوك. Les sacrifices de coqs sont pratiqués chez les Arabes de Moab (cf. JAUSSEN, *op. cit.*, 30).

avec les divinités féminines et lunaires ⁽¹⁾, le coq continue en Islam à jouir d'une vénération sans égale par rapport aux autres animaux. Le Prophète lui-même disait (cf. ĠÂHIZ, *Ḥayawân*, II, 94) : « Le coq blanc est mon ami ; il est l'ennemi de l'ennemi de Dieu ⁽²⁾ ; il garde la maison de son maître et sept autres maisons ». Selon le même al-Ġâhiz, le Prophète abritait un coq dans sa maison (comp. *infra*, p. 506) et ses compagnons voyageaient en emportant avec eux des coqs ⁽³⁾. « Certains hommes d'expérience, ajoute al-Ġâhiz, prétendent qu'ils ont constaté fréquemment que l'homme qui égorge le coq tout blanc ne cesse d'avoir des malheurs dans sa famille et dans sa fortune ».

On attribue également au Prophète la défense de maudire le coq qui appelle à la prière ⁽⁴⁾ ; il lui aurait donné une silhouette cosmogonique. « Parmi les créatures de Dieu, aurait-il dit, il y a un coq dont la crête est sous le Trône, les griffes sur la terre inférieure et les ailes dans l'air. Lorsque les deux tiers de la nuit ont passé et qu'il n'en reste qu'un tiers, il frappe de ses ailes, puis, il dit : « Louez le Roi très saint, digne de louanges et de sainteté — c'est-à-dire qu'il n'a point d'associé — ; à ce moment-là, tous les oiseaux battent des ailes et tous les coqs chantent » (ĠÂHIZ, *Ḥayawân*, II, 94).

On donne au coq le surnom d'Abû Zâğir ; car, ajoute le scholiaste des *Maqâmât* de ḤARÎRÎ (éd. Paris 1847, p. 662), « il sert à tirer présage (*zağr*) dans l'ornithomancie ('*iyâfa*) ».

L'alectryonomanie ou divination par les coqs, pratiquée chez les Grecs (cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, I, 144-5), ne semble pas avoir été connue chez les Arabes. Les seuls exemples d'omens, tirés du comportement des coqs, sont attribués aux Persans :

« Si un coq chante, dans une maison, avant le moment du chant des coqs, cela sera une tentative de prévenir un malheur qui est sur le point de frapper cette maison.

1. Cf. réf. ap. LENORMANT, *Sur le culte payen de la Kâabah*, 240.

2. Son chant, par opposition au braiement de l'âne, signale la présence d'un ange : cf. BUHÂRÎ, II, 326 : إذا سمعتم صياح الديكة فاسئلوا الله من فضله ; فانها رأيت ملكا ; la mention de son nom fait disparaître les djinns (cf. IBN AL-MUĞÂWIR, *Mustabşir*, éd. Löfgren, II, 207).

3. كانوا يسافرون بالديكة. Faut-il comprendre : « au chant du coq » ?

4. Comme il réveille les dormeurs, il a été surnommé Abû l-Munđir et Abû l-Yaqzân (cf. ḤARÎRÎ, *Maqâmât*, éd. Paris, II, 644).

« Si une poule chante, dans une maison, comme les coqs, cela sera un avertissement aux gens de cette maison contre un malheur qui est sur le point de s'abattre sur eux.

« Si le coq saute fréquemment sur le coussin du maître de maison, ce dernier recevra les honneurs et la célébrité.

« Si une poule le fait, il sombrera dans l'oubli et l'effacement.

« Si un coq dépose ses excréments sur le lit du maître de maison, ce dernier gagnera une fortune convoitée et beaucoup de bien ⁽¹⁾.

« Si une poule le fait, son épouse recevra de lui beaucoup de bien ⁽²⁾.

« Si un coq gémit (*anna*), dans une maison, la maladie des hommes s'y répandra.

« Si une poule le fait, la maladie des femmes s'y répandra.

« Si les cris des coqs ressemblent aux gémissements de quelqu'un qui pleure, la mort se répandra parmi les femmes.

« Si des poules le font ⁽³⁾, la mort se répandra parmi les hommes.

« Si un corbeau noir croasse et qu'une poule y répond, cela indique qu'une terre en ruine sera à nouveau habitée.

« Si une poule glousse (*qawwaqat*) et qu'un corbeau y répond, cela indique qu'une terre habitée tombera en ruine » (IBN QUTAYBA, *Uyûn*, II, 151-2; *Irâfa*, 8).

« Si les coqs multiplient leur chant, cela sera un avertissement, une mise en garde et une annonce de la victoire des serviteurs (*awliyâ'*) de Dieu sur ses ennemis » (*Irâfa*, 11).

« Si le coq bat des ailes sans chanter, cela indique que le bien souhaité est retenu loin de celui qui l'attend » (*Irâfa*, 11; *Uyûn*, II, 152).

CORBEAU

Oiseau de présage par excellence chez les Arabes ⁽⁴⁾. Les données divinatoires sur le corbeau sont si nombreuses qu'il nous a été possible

1. *Uyûn* ajoute : « وذلك من غير تضييع من حشمه لفرشه », à condition que son lit ne soit confondu (avec d'autres) par ses serviteurs.

2. *Irâfa* a : « دلت بذلك على موتان كائن », elle annonce en cela une épi-zootie.

3. *Irâfa* a : « وإذا صرخت الدجاجة مثل صراخ الديوك », si la poule chante comme le coq.

4. Comp. PORPHYRE, *De Abstinencia*, III,4 : « Ἀρᾶς μὲν κοράκων ἀνούουσι Τυρρηνοὶ δ' ἀετῶν ». Il n'est pas impossible qu'il ait été un oiseau sacré dans le culte

de consacrer une monographie aux présages tirés de cet oiseau, à propos d'un texte attribué à Ġāḥiz et recueilli par NUWAYRÎ dans *Nihāyat al-arab*, III, 130-132 (cf. *Arabica* 8/1961, pp. 30-58). Nous ne reviendrons pas sur cette liste, comparable à plus d'un titre aux tablettes assyro-babyloniennes du genre ⁽¹⁾; il nous suffira ici de compléter, par de plus amples témoignages, l'idée que se faisaient les Arabes de cet oiseau essentiellement de mauvais augure ⁽²⁾.

Surnommé « le borgne » (*al-a'war*), en raison de l'acuité de sa vue et par une antiphrase ⁽³⁾, exprimant une malédiction, le corbeau semble devoir son caractère néfaste, d'une part, à sa couleur noire ⁽⁴⁾ et, d'au-

de l'Arabie ancienne : cf. IBN SA'D, I, 1, p. 49 sq., qui situe le puits de Zamzam :

وكان بين الفرث والدم عند نقرة الغراب الأعصم . L'explication par كان اغراب اعصم لا يرجع عند الذبائح مكان الفرث والدم est loin d'être satisfaisante. Sur al-Farṭ wa-d-Damm, cf. T. FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. II, s. Isâf et Nâ'ila. On trouvera de nombreuses données traditionnelles sur le corbeau ap. DAMIRI, II, 204 sqq.

1. Une liste semblable de trente présages par le corbeau existe en syriaque ; elle a été publiée et traduite en italien par G. FURLANI, in *Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei*, Cl. di Sc. Mor. Stor. e Filol., ser. V, vol. 28/1919, 355-61. Aux présages divers, traduits dans *Arabica* 8, 54 sqq., comp. dix présages syriaques, éd. et trad. par FURLANI, *ibid.* 26/1917, 731-2.

2. Cf. ĠĀḤIZ, *Ḥayawân*, III, 137 : فالغراب أكثر من جميع ما يتطير به في باب الشؤم. الا تراهم كلما ذكروا ما يتطيرون منه شيئاً ذكروا الغراب معه. وقد يذكرون الغراب ولا يذكرون غيره، ثم اذا ذكروا كل واحد من هذا الباب فهو المقدم في الشؤم . Après avoir énuméré plusieurs sortes de !tra, il ajoute : وجميع ذلك دون التطير بالغراب .

3. *Ibid.*, 136; L'A 6, 292, l. 10. Plusieurs autres surnoms lui ont été donnés (cf. DAMIRI, II, 204 sq.).

4. C'est de là que viendrait son autre surnom, *al-ḥatim* (de *ḥutma* : couleur noire).

Selon T'A 8, 236 : والحاتم الغراب الاسود , mais, selon AL-ĠĀḤIZ, *loc. cit.* : والحاتم غراب كان يحتم الزجر به على الامور (comp. T'A *loc. cit.* : Cette explication irait à l'encontre de la précédente, puisque تحتم لفلان بخير signifie له خيرا وتفاعل له . Ce qui permettrait de considérer, comme cela devait être (T'A *loc. cit. in fine*).

tre part, à ses croassements annonçant la séparation et la solitude des campements (4).

L'un des gestes les plus néfastes du corbeau, c'est celui de se déplumer. Abû n-Nasnâs, voleur échappé de prison, vit un corbeau, perché sur un térébinthe (*bâna*), se déplumer et croasser. Un Lihbite lui prédit son retour en prison pour une longue durée, puis, sa mise à mort sur une croix (5).

Il est opposé à la huppe (6) dans un récit de *K. al-Aġânî*, 17, 129 sq., relatif à 'Abdallâh b. al-'Abbâs. Ce dernier aimait une chrétienne dont il attendait, un jour, la visite ; et voici qu'un corbeau se posa sur la jarre qui servait à rafraîchir l'eau (*barrâda*), croassa une fois, puis s'envola. 'Abdallâh en conçut un mauvais pressentiment. Effectivement, sa bien-aimée ne put venir ce jour-là ; elle dut accompagner son père à Bagdad. Il était depuis longtemps sans nouvelles d'elle, quand, un jour, étant entouré de ses amis, il vit une huppe se poser à la même place où le corbeau s'était posé, crier par trois fois, puis s'envoler. Alors, 'Abdallâh dit : « Qu'a donc laissé le corbeau à la huppe pour nous ; aurait-il laissé quelqu'un dont la séparation nous affligera ? » Et il en conçut un mauvais présage. À peine eut-il dit cela que le messager de sa bien-aimée arriva pour lui apprendre qu'elle était rentrée depuis trois jours et qu'elle arrivait pour lui rendre visite.

primitivement et conformément aux données de la liste de Nuwayrî, que le caractère faste ou néfaste du corbeau dépendait, comme pour les autres oiseaux, de ses positions, de la direction de son vol, de la tonalité de ses croassements, etc. Même le folklore moderne reconnaît au croassement du corbeau ce double caractère : pendant l'été, il annonce un malheur, tandis que, pendant l'hiver, il annonce la pluie, la prospérité et le bonheur (cf. le père Anastase ap. BOISSIER, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, 52).

1. Cf. *Arabica*, 8, 30 sq. ; sur الغراب الابقع، الغراب الاسود، غراب الين، cf. *Ağ.* 1, 102 ('Umar b. Abî Rabi'a) ; 2, 14, 16, 93-94 (al-Maġnûn) ; ĠAĦIZ, *Hayawân*, III, 136 (al-A'šâ) ; 137 (an-Nâbiġa, 'Antara) ; 139 ('Alqama al-Fahl) ; IBN QUTAYBA, 'Uyûn, II, 149 (al-Ma'îûṭ) ; 'Iqd, I, 226 (Abû š-Šiṣ) ; III, 184 (Dû r-Rumma).

2. *Ağ.* 11, 45. Le même récit est rapporté au poète brigand as-Samharî al-'Uklî : cf. TIBRIZI, in *Hamâsa*, 103 sq. Un corbeau qui se déplumait, annonça à Kuṭayyir un malheur qui ne fut autre que la mort de 'Azza (cf. IBN QUTAYBA, 'Uyûn, II, 147 sq. ; БАУНАҚІ, *Maḥâsin*, 356 sq. ; autres ex. *ib.* 359-63 ; Ps.-ĠAĦIZ, *Maḥâsin*, 69-70) ; un autre qui se couvrait la face de terre lui annonça le mariage d'Umm al-Huwayrîṭ (cf. IBN QUTAYBA, 'Uyûn, II, 148).

3. *Hudhud*, onomatopée ; comp. son nom latin *upupa*.

Le nombre des croassements du corbeau est ainsi pris en considération. Selon AL-ĠAĦIZ, *Hayawân*, III, 142, « les gens tirent mauvais présage du corbeau quand il ne croasse qu'une fois, s'il croasse deux fois, ils en tirent bon présage » ; mais, à la même page, le même auteur dit : « Si le corbeau croasse deux fois, c'est mauvais ; s'il croasse trois fois, c'est bon, suivant l'importance de la récompense ('*alâ qadr al-ġazâ*,') ».

Non seulement le nombre des croassements, mais encore leurs diverses tonalités distinguaient le bon présage du mauvais. Selon AL-MAYDÂNÎ, *Amṭâl*, éd. Freytag, I, 698, *ġâq*, « grand cri », est de mauvais présage, tandis que *ġîq*, « petit cri », est de bon présage. Cette distinction est absente de T'A 8, 37, où *ġaqq* est l'onomatopée du croassement rauque ou enroué du corbeau et où *ġâq' ġâq'* (*ib.* 40) signifie, par voie de conséquence, « Éloignement ! Éloignement ! ».

Il ne semble pas que l'Islam ait réduit de beaucoup l'importance du corbeau dans l'esprit de ses adeptes. Même dans la classe dirigeante et évoluée de l'époque umayyade, encore très arabe, il est vrai, la croyance aux présages du corbeau demeura bien vivante, comme en témoignent ces deux récits que nous avons retenus :

En 45/665, Mu'âwiya nomma Ziyâd b. Abîh gouverneur de Baṣra. Ne sachant pas encore son affectation, Ziyâd se rendit à Kûfa. Al-Muġîra, gouverneur de cette ville, craignant qu'il n'eût été nommé à sa place, envoya auprès de Ziyâd, Wâ'il b. Ḥuġr al-Ḥaḍramî, lequel ne put tirer de lui aucun renseignement. Sur le chemin du retour, il vit un corbeau qui croassait ; il revint alors vers Ziyâd et lui dit : « Ce corbeau te fait quitter Kûfa ! » Puis, il rejoignit al-Muġîra. Un messager de Mu'âwiya vint le jour même dire à Ziyâd de partir pour Baṣra (7).

Poursuivi par les hommes du calife umayyade Hišâm (106-126/724-743), pour avoir déclamé un poème élogieux à l'adresse des 'Alides et des Hâsimites, le poète al-Kumayt vivait caché. Surpris, une fois, chez son ami Abû Waḍḍâh, il se dépêcha de fuir ; il vit alors un corbeau tomber sur un mur et croasser ; il dit à son ami : « Je serai

1. TABARÎ, II¹, 71 sq. Ce présage pourrait s'expliquer par le fait qu'al-Baṣra était célèbre par ses corbeaux : cf. ĠAĦIZ, *Hayawân*, III, 140 : وبالْبَصْرَةِ مِنْ شَأْنِ الْغُرَابِ ضُرُوبٍ مِنَ الْعَجَبِ لَوْ كَانَ ذَلِكَ بِمَصْرِ أَوْ بِبَعْضِ الشَّامَاتِ لَكَانَ الْغُرَابُ أَجُودَ الطَّلَسَمِ. Entre autres, ces corbeaux ne se posent pas sur les palmiers dattiers portant des régimes (*ib.* 141).

pris et ton mur s'écroulera » ! Le lendemain matin, Abû Waḍḍāḥ trouva son mur écroulé ⁽¹⁾.

FOURMIS

En dehors des deux présages signalés dans *Arabica* 8,55, nos 52 et 54, nous n'avons rien trouvé à ce sujet.

GAZELLE

Le passage de droite à gauche ou de gauche à droite des gazelles avait, pour les Arabes, une signification divinatoire. En général, la vue d'une gazelle, au début du jour, était d'un bon augure (Qazwî I, 385). Néanmoins, dans un récit relatif à Kuṭayyir, la rencontre d'une gazelle est considérée par ce dernier comme funeste ⁽²⁾.

Un récit, relaté par BAYḤAQI, *Maḥāsîn*, 354-5, prête au fameux Quss b. Sâ'ida une interprétation des mouvements d'un bouquetin marchant à la tête d'un troupeau de chèvres de montagnes. Envoyé par le roi de Ḥîra, Abû Qâbûs (= an-Nu'mân b. al-Mundîr, fin du vi^e siècle), en compagnie d'un messenger, auprès de ses préfets, afin de réunir une armée pour lutter contre un envahisseur, Quss voit un bouquetin pénétrer dans son gîte et disparaître, au moment précis où son compagnon venait de réciter ce vers : « Oh ! Si je savais ce que disent les *sawānîḥ* (les animaux passant de droite à gauche) ! Abû Qâbûs partira-t-il de bon matin ou bien s'en ira-t-il au soir » ⁽³⁾ ? Il dit alors à son compagnon : « Si le *zaḡr* est véridique, ton maître est déjà couché sous terre, enveloppé de plusieurs couches de poussière ! — Comment cela, s'exclama-t-il ? — Quand tu eus fini de réciter ton vers, le bouquetin est entré sous terre » ! Ils ne tardèrent pas à apprendre sa mort et l'avènement de son fils.

1. *Ag.* 15, 115. Quant à lui, il fut tué lors d'un soulèvement à al-Ġa'fariyya, en 126/743 (GAL I, 63). Pour l'époque postérieure, on trouvera des exemples ap. DAMIRI, II, 204 sq.

2. IBN QUTAYBA, ' *Uyûn*, II, 148 : ذلك فيينا هو يسير عن له ظبي فكره ذلك.

3. ألا ليت شعري ما تقول السوانح اغاد ابو قابوس ام هو رائح.

Le roi avait dit à son messenger qu'il viendrait tel jour à la rencontre de l'armée réunie. Quss et le messenger se disaient alors : « Si le roi est parti tel jour, il doit être maintenant à tel endroit ».

GEAI

À propos de cet oiseau qui s'identifie au *ṣurad* ⁽¹⁾, l'essentiel a été dit dans *Arabica* 8,37, n. 2. Ajoutons, toutefois, qu'on le trouve, comme oiseau de présage, à côté du corbeau (*ḥâtîm*), sous le nom de *wāqī*, dans un vers d'al-Muraqqiṣ al-Akbar ⁽²⁾ et dans un autre d'ar-Raqqāṣ al-Kalbī ⁽³⁾. Mais, sur cette identification, les lexicographes ne sont pas unanimes ; en effet, si Abû 'Ubayda explique *wāqī* par *ṣurad*, AL-FAYYŪMÎ (m. 770/1368), dans *al-Miṣbāḥ*, en fait un doublet pour corbeau ⁽⁴⁾. Ainsi, *ḥâtîm* désignerait le corbeau par sa couleur noire et *wāq* par son onomatopée (*ḥikāyat ṣawtiḥ*). Cependant, as-Ṣāḡānī fait d'al-waqq le cajolement du geai, alors qu'Ibn Durayd fait d'al-waqqwaqa les chants des oiseaux et leur tumulte au matin ⁽⁵⁾.

L'appartenance du *ṣurad* au groupe de *ṭayr al-'arāqīb* (cf. *supra*, p. 434 sq.) fait de lui un oiseau de mauvais présage. Si son identification avec *al-aḥyal* se vérifie ⁽⁶⁾, son caractère funeste se trouvera confirmé par le proverbe *aṣ'am min aḥyal*. Un autre qualificatif lui est donné en raison de son plumage bigarré, *al-aḥṭab*, qui, dans un vers cité par DAMIRI, I, 24, est manifestement de mauvais présage ⁽⁷⁾. Il est, cependant, fort

1. Nous avons, par erreur, semble-t-il, rendu *ṣurad* par pivert, oiseau inexistant en Arabie, selon F. VIRÉ, in *Arabica* 11/1964, 196-8, qui propose le geai. Les deux appartiennent à la famille des passereaux et les deux ont un plumage bigarré. Le remplacement de « pivert » par « geai », dans la n. 2 de la p. 37 d'*Arabica* 8, ne change en rien nos conclusions.

2. Cf. IBN QUTAYBA, ' *Uyûn*, II, 145 : ولقد غدوت وكنت لا اغدو على واق وحاتم (cf. trad. BLACHÈRE, in *Arabica* 7/1960, 33). Comp. al-Muraqqam Ibn al-Wāqifiyya, ap. BUḤTURI, *Ḥamḍa*, IV, 11, n° 861 : اني غدوت وكنت لا اغدو على واق وحاتم.

3. Cf. T'A 8, 236 : ولست بهياب اذا شد رحله يقول عداني اليوم واق وحاتم.

4. *Ibid.* 10, 397.

5. *Ibid.*, 7, 91.

6. *Ibid.*, 314, I, 24 ; *Arabica* 8, 37, n. 2 ; comp. cependant 'ABDALLĀH AL-'ALĀYLĪ, *al-Marḡi'*, Beyrouth, 1963, p. 85, qui le rend par « rollier ». C'est probablement *aṣ-ṣiqirraq* (= *al-aḥyal*) qui est le « rollier » dont il est question dans la lettre du P. Anastase à BOISSIER, *op. cit.*, 52 ; comp. ALLOUSE, *al-Ṭuyār al-'irāqīyya*, *op. cit.*, II, 260 sqq. ; cf. *supra*, p. 434, n. 5.

7. ولا انتني من طيرة عن مريرة اذا الاخطب الداعي على الدوح.

probable que primitivement le caractère faste ou néfaste des présages du *šurad* ait dépendu du siège, du vol et d'autres règles ornithomantiques, comme c'est le cas dans les textes assyro-babyloniens relatifs à cet oiseau, traduits dans *Arabica* 8. Le remplacement du corbeau par le *šurad*, dans le récit relatif à la technique du *zağr*, cité in *Arabica* 8,50 sq., tel qu'il est conservé par DAMÎRÎ II, 75 sq., ne laisse pas de confirmer une telle supposition.

GRENOUILLE

Le coassement de la grenouille est considéré comme une louange à Dieu dans la tradition musulmane⁽¹⁾. Ibn Sînâ, cité ap. DAMÎRÎ II, 103, dit : « Si les grenouilles se multiplient dans une année plus que d'habitude, une épidémie se produira par la suite ». Ce présage est d'origine persane ; il doit provenir de la même source que ceux rapportés par le PS.-ĠÂHİZ et IBN QUTAYBA à savoir *K. al-âyn* :

« Si les grenouilles coassent beaucoup, cela indique que la mort envahit la localité où elles se trouvent.

« Si elles coassent [alors que la mort frappe] les gens, cela indique que la mort s'éloigne de cette localité » (*Irâfa*, 8).

« Si les grenouilles coassent beaucoup, cela annonce qu'une épizootie se produira » (*Uyûn*, II, 151).

Chez les anciens Arabes, la grenouille devait appartenir au groupe des *luğma*, plur. de *luğam*, nom donné à une variété de lézard⁽²⁾ ou à la grenouille (*ib.*). Or, le sing. *luğma* signifie *šu'm*, « présage funeste », et son plur. *luğum* ou *lağām* ou *luğām* s'applique à tout petit animal

صرصرا. Selon Sukayn an-Numayrî, cité in T'A 2, 400, il existe en Iraq deux espèces

de *šurad* : *al-ʿaqʿaq* et *al-hamhām* (distinction fondée sur la tonalité des cajolements, le premier ayant une voix moins rauque que le second) ; ce dernier cajole (*yušar-šir*) comme l'épervier (*šagr*). T'A ajoute plus loin :

وقيل انما كرهوا الصرد وتشاءوا به من اسمه من التصريد (= التقليل) ونهى عن قتله ردا للطيرة. Même si cette explication paraissait insuffisante, les autres indices, révélant le caractère néfaste du *šurad*, rendraient fragile l'affirmation contraire de R. BLACHÈRE dans *Arabica*, 7, 33.

1. ĠÂHİZ, *Ḥayawân*, V, 155 ; DAMÎRÎ, II, 102 sqq. Elle est rangée parmi les animaux que le Prophète aurait défendu de tuer : la fourmi, l'abeille, la grenouille, le geai (*šurad*) et la huppe (*hudhud*).

2. Cf. T'A, 9, 95 : دابة اصغر من العظاية او هي سام ابرص او الوزغ

dont la rencontre et l'éternuement⁽¹⁾ sont considérés comme de mauvais augure.

HÉRISSE

Parmi les présages qui annoncèrent à Abû Du'ayb la mort du Prophète, il y a la vue d'un hérisson mâle (*šayham*) tenant une vipère qui se tortillait autour de lui ; il y mordait jusqu'à ce qu'il l'eût entièrement avalée. Abû Du'ayb interpréta le nom *šayham* par *šay' muhim*, « chose importante ou affligeante », le tortillement de la vipère, par l'éloignement des gens de la vérité, sous le gouvernement du successeur du Prophète, et, enfin, la victoire du *šayham*, par celle de ce dernier⁽²⁾.

HIPOU

Le hibou était et demeure, chez les Arabes, un oiseau de mauvais présage⁽³⁾. Le hibou mâle, appelé *šadū* ou *hāma* matérialisait pour eux l'âme, assoiffée de vengeance, de celui qui serait mort d'une mort violente

Du folklore arabe ancien, il ne reste pas d'omens tirés du hibou ; par contre, deux indices d'origine persane démontrent qu'il a servi comme oiseau de présages. Al-Ġâhiz dit que, « chez les gens de Marw, le hibou était considéré comme d'heureux présage, du fait que son nom en persan, *bārmāl*, signifie : « Tu resteras »⁽⁴⁾ ! Selon *K. al-âyn*, « si le hibou hue beaucoup dans une maison, le malade qui s'y trouverait guérira »⁽⁵⁾. Toutefois, son appartenance au groupe des oiseaux nocturnes, consacrés à Saturne (cf. BOLL, *Sterngläuberei und Sterndeutung*, 114 sq.), lui confère généralement un caractère funeste.

1. Sur *al-ʿawāḥiṣ*, cf. *supra*, pp. 445 n. 3, 448, n. 2.

2. Cf. *supra*, p. 468.

3. DAMÎRÎ, II, 440 : ان العرب كانت تشاء بالهامة (عن مالك بن انس) ; comp., pour l'époque moderne, JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 30 ; BOISSIER, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, 52.

4. *Ḥayawân*, III, 142 : واليوم عند اهل مرو يتفال به لان اسمه بالفارسية بارمال يريد تبقى وبالعرية خلافه والخلاف غير الوفاق.

5. Ap. IBN QUTAYBA, *Uyûn*, II, 152 ; comp. H. MASSÉ, *Croyances et Coutumes persanes*, I, 195 sq.

LOUP

Parmi les pronostics annonçant l'avènement du Prophète, la tradition conserve un récit qui revêt plusieurs formes et dans lequel un loup parle à un berger, lui reprochant de lui refuser une brebis que Dieu avait mise sur son chemin, alors que, non loin de là, un prophète prêchait la justice (DAMÎRÎ I, 449 *sqq.*; *supra*, p. 83). La fraction de tribu ħuzâ'ite dont l'aïeul conversa avec ce loup, prit le nom de Banû Mukallim aḏ-Ḍi'b, « Fils de celui qui parla au loup » (Ag. 58,37).

Le loup joue un rôle d'indicateur dans un récit relatif au poète al-Kumayt. Ce dernier sortit une nuit avec un groupe de Banû Asad. En route, un loup s'approcha d'eux; ils lui donnèrent à manger et à boire. Dès qu'ils reprirent la route, le loup se mit à hurler; al-Kumayt crut comprendre la signification de ses hurlements; il dit à ses compagnons: « Il veut nous faire savoir que nous nous sommes trompés de chemin; prenez votre droite »! Sitôt fait, le loup cessa de hurler (Ag. 55, 115).

Suivant AL-QAZWÎNÎ, I, 385, « les Arabes prétendaient que si le loup se trouve à gauche de l'homme — c'est-à-dire *sāniḥ* —, l'homme le vaincra; s'il est à sa droite — c'est-à-dire *bāriḥ* —, il vaincra l'homme » (1).

MILAN

Sur cet oiseau (*ḥida'a*) qui fait partie des cinq animaux « impurs » (*ḥawāsiq*) qu'il est permis de tuer en état de sacralisation et dans le *ḥaram* même (2), nous n'avons trouvé que le présage rapporté par NUWAYRÎ, *Nihāya*, III, 135, et traduit dans *Arabica* 8, 57.

MOUCHES

Cf. NUWAYRÎ, *Nihāya*, III, 133 = *Arabica* 8,55, n° 53.

MULET

Ib., 132 = *Arabica* 8,54 n° 38-39; *supra*, p. 503

OIE

Le jour de son assassinat, 'Alî b. Abî Ṭālib sortit à l'aube pour aller à la prière; un troupeau d'oies vint à sa rencontre, sifflant vers lui.

1. Sur la signification des hurlements des loups chez les Persans, cf. *supra*, p. 503 *sq.*

2. Cf. DAMÎRÎ, I, 287 *sq.* Ces cinq sont le milan, le corbeau noir et blanc (*abqa'*), le scorpion, la souris, le chien enragé.

Ceux qui l'accompagnaient, se mirent à les éloigner de lui; mais 'Alî leur dit: « Laissez-les; elles (me) pleurent »! Il ne tarda pas à être assassiné (*Usd*, IV, 36; DAMÎRÎ I, 58).

OISEAU

Dans certains récits ornithomantiques, le nom de l'oiseau n'est pas spécifié. En plus de NUWAYRÎ, *Nihāya*, III, 135, ll. 5-6 (= *Arabica*, 8,57, n° 72-74), deux exemples sont fournis par BAYHAQÎ, *Maḥāsîn*:

Le premier (p. 349 *sq.*) se rapporte à Yaḥyā b. Barmak. Ce dernier était à la recherche d'une grosse somme d'argent (trois millions de *dirhams*), exigée par al-Manṣūr pour le rachat de son père, Ḥālid b. Barmak. Il en recueillit, en deux jours, deux millions sept cent mille, et il était soucieux de trouver le reste. En passant le pont, un augure (*zāḡir*) se précipita vers lui en disant: « Les oiseaux ont parlé; (1) arrête que je te le dise »! Yaḥyā le dépassa sans prêter attention à ce qu'il disait; l'augure le poursuivit et s'accrocha à lui. « Malheureux! Laisse-moi tranquille, lui dit Yaḥyā; je suis occupé! — Par Dieu, lui dit l'homme, tu es soucieux, mais tes soucis s'évanouiront et demain, à ce même endroit, l'étendard (de l'armée) sera entre tes mains »! Voyant l'étonnement et l'incrédulité de Yaḥyā, il ajouta: « Si cela se vérifie, tu me devras cinq mille *dirhams* ». Yaḥyā dit « Oui »; « même s'il avait dit cinquante mille *dirhams*, ajoute-t-il, j'aurais dit « Oui », puisque cela me paraissait impossible »! Mais alors survint la nouvelle de l'invasion d'al-Mawṣil par les Kurdes; al-Manṣūr cherchait un homme capable de prendre la tête de l'armée, pour éviter un désastre. Al-Musayyab b. Zuhayr lui recommanda vivement et sous sa garantie Ḥālid b. Barmak. Le calife le fit venir, le dispensa des trois-cent mille *dirhams* qui restaient et lui confia la mission de réprimer la révolte. Passant sur le pont, tenant l'étendard entre ses mains, Yaḥyā vit le *zāḡir* s'approcher de lui et dire: « Je suis à t'attendre ici depuis l'aube »! Yaḥyā sourit et lui fit signe de le suivre; il lui donna les cinq mille *dirhams*.

Le second (p. 354 *sq.*) a trait au légendaire Quss b. Sā'ida. L'empereur de Byzance (*Qayṣar ar-Rûm*) lui aurait demandé: « As-tu pratiqué l'ornithomancie? — Nous, Arabes, lui répondit-il, nous nous passionnons pour l'ornithomancie. — Quel est le fait le plus étonnant

1. فرخ الطير. Sur فرخ = افرخ, « se manifester, devenir clair et évident »,

cf. T'A 2, 275, l. 11.

que tu aies vu, lui demanda-t-il? — Je me suis rendu, raconta-t-il, en compagnie d'un Arabe de mes amis, auprès d'un roi; nous l'avons trouvé sur le point de partir pour razzier une tribu chrétienne. Arrivé à une distance de plusieurs parasanges de sa ville, il fit dresser ses tentes et ses baldaquins, afin que tous ses soldats se réunissent autour de lui. Son pavillon fut dressé au bord du fleuve et il ordonna qu'on nous dresse une petite tente, à mon compagnon et à moi-même. Sur ces entrefaites, voici venir deux oiseaux, l'un noir, l'autre blanc; nous les observions, mon ami et moi; quand ils passèrent au-dessus du roi, ils agitèrent leurs ailes, secouèrent leurs queues et disparurent; puis ils revinrent et quand ils furent proches de lui, ils l'encerclèrent et vinrent s'arrêter et picorer auprès de nous. Mon compagnon dit alors: « Je n'ai point vu jusqu'à ce jour deux oiseaux plus merveilleux; lequel choisis-tu? — Le noir, dis-je. — Pour moi, c'est le blanc qui me paraît le plus étonnant, rétorqua-t-il; quel présage en tires-tu? — Le jour et la nuit, répondis-je, enrouleront cet homme au cours de son voyage et il mourra. Quant à ta préférence pour le blanc, je l'ai interprétée comme le signe d'une déception, puisque tu retourneras les mains vides ». Mon ami se mit alors en colère.

Le soir venu, le roi nous fit chercher pour converser avec lui; mon ami le mit au courant de mon interprétation; il me demanda de m'expliquer et je lui dis la vérité. Il fut courroucé et me dit: « (Ton interprétation est faite) en faveur de tes coreligionnaires! — Je n'ai fait que te dire la vérité », lui répondis-je. Alors, il me fit mettre en prison et partit; mais, à peine s'était-il éloigné qu'il trouva la mort. (Se sentant perdu,) il demanda qu'on me donnât vingt chamelles et dit: « Que le conseil de Quss était sincère! C'est ainsi que je m'en retournerai avec un troupeau de chameaux et mon ami s'en alla les mains vides »!

PERDRIX

Sur cet oiseau (*qabağ*), nous avons noté ce présage d'origine persane:

« Si les perdrix sauvages répondent aux perdrix domestiques, les habitants de la localité triompheront de leurs ennemis » — (Ps.-ĞÂHİZ, *İrâfa*, 9).

PIGEON

Sur ce rameur de haute volerie, considéré comme démoniaque dans la tradition musulmane (¹), les seuls présages que nous ayons recueillis

1. Cf. ĞÂHİZ, *Hayawân*, I, 145: On prétend que le Prophète, voyant un homme

sont ceux rapportés par NUWAYRÎ *Nihâya*, III, 133 (= *Arabica* 8,55 sq., nos 44, 45, 46, 47, 56). Un vers d'Abû Tammâm parle de *'iyâfa* à propos des pigeons (¹); mais, ici comme ailleurs, il s'agit d'une interprétation onomatomantique fondée sur l'allitération *hamâm* (pigeons) — *himâm* (mort).

POULE

Cf. *supra*, s. coq et NUWAYRÎ, *Nihâya*, III, III, 133 (= *Arabica* 8,55, n° 55).

RAT

Nous avons vu plus haut que les effets rongés par les souris servaient à la divination (p. 388 sq.). Tout en confirmant cet usage, le Ps.-ĞÂHİZ et IBN QUTAYBA rapportent d'autres présages tirés du comportement des rats (*İrâfa*, 8 sq.; *Uyûn*, II, 151):

« Si les rats transportent, dans les effets du maître, du froment, de l'orge [et de la nourriture, *ad.* *'Uyûn*], il verra croître sa fortune et le nombre de ses enfants.

« S'ils rongent ses vêtements, cela indique une décroissance dans sa fortune et dans le nombre de ses enfants. Il faudra couper la partie rongée et la raccommoder; [c'est en cela que l'on écartera ce qu'on redoute de ce malheur, *om.* *'Uyûn*].

« Si la mort se répand parmi les rats, les prix baisseront et il y aura abondance (cf. *supra*, p. 477 sq.).

RENARD

Selon le Ps.-ĞÂHİZ, *İrâfa*, 8:

« Si les renards glapissent beaucoup, les sorciers (*saḥara*) feront beaucoup de mal.

« Si les renards aboient comme les chiens, les gens subiront de grands dommages de la part des bêtes féroces.

suivre un pigeon en vol, dit: « Un démon qui en suit un autre ». C'est, semble-t-il, une condamnation du tir au pigeon (comp. DAMIRI, I, 324). Sur la colombe, symbole d'Astarté, cf. T. FAHD, *Le panthéon de l'Arabie Centrale*, ch. II, s. al-'Uzzâ.

1. Cité in *İqd*, I, 226; III, 183; DAMIRI, I, 323: **هن الحمام فان كسرت** . **عيافة من حائهن فانهن حمام** . Sur *ḥd'a*, « susciter », employé généralement pour pousser les moutons, les chèvres ou les ânes, cf. T'A 10, 433.

« Si les renards jappent comme les chacals, on se lamentera ⁽¹⁾ beaucoup sur les grands et les nobles ».

SAUTERELLE

AL-ĞAHİZ, *Ḥayawân*, III, 135, affirme que les Arabes tiraient mauvais présage (*taṭayyur*) du comportement des sauterelles (*ğard al-ğarād*) et de leurs couleurs. Il rapporte d'al-Aṣma'î qu'an-Nābiğa décida un jour d'accompagner Zabbân b. Yasâr pour une razzia. Au moment de se mettre en route, il vit courir, sur son vêtement, une sauterelle de différentes couleurs ; il en conçut un mauvais pressentiment et refusa de partir. À son retour, Zabbân lui aurait dit : « Tu sais bien qu'il n'y a de mauvais présage (*ṭayr*) que pour celui qui y croit (*mutaṭayyir*) et s'abstient d'agir. Oui, sans doute, il y a des coïncidences fortuites, mais beaucoup d'entre elles demeurent sans effet » ⁽²⁾.

SERPENT

Animal sacré et animal de présages dans les cultes agraires des Sémites du Nord (Canaanéens et Araméens, en particulier) qui représentaient le dieu Lune sous la forme d'un serpent ⁽³⁾, ce reptile semble s'être prêté très tôt aux spéculations des devins. Son nom, chez les Sémites du Nord, *n ḥ š* ⁽⁴⁾, devint synonyme d'*omen* (bon ou mauvais) en hébreu, araméen, syriaque et arabe ⁽⁵⁾. Mais, en arabe, du fait de son opposition à *sa'd*, « faste », *naḥs* prit très tôt le sens de « néfaste » et sortit

1. Nous lisons *مناجات* au lieu de *مناجاة*.

2. *Ḥayawân*, III, 138 V, 160. Comp. le proverbe *اشام من جرادة*, où, affirme-t-on, il s'agit d'un nom propre porté par une chanteuse mekkoise légendaire de l'époque de 'Ad. Cf. T'A 2, 321 : *هي قينة كانت بمكة ذكروا انها غنت* : c'est aussi le nom de plus d'une jument de l'époque préislamique (*ib.*).

3. Cf. D. NIELSEN, *Die altarabische Mondreligion*, 107 ; GROHMANN, *Göttersymbole*, 71 sqq. (Wadd, Saḥar). Sur le rôle du serpent dans les cosmogonies des Sémites du Nord et de l'Est, cf. WENSINCK, *The ideas of the western Semites concerning the navel of the earth*, op. cit., 59 sqq.

4. Probablement issu de l'acc. *naḥdsu*, « devenir riche, fertile » (BEZOLD, 196).

Comp. *حنش* (DAMIRI, I, 333).

5. Cf. détails ap. W. R. SMITH, in *Journal of Philol.* 14/1885, 114 sq. ; T. WITTON DAVIES, *Magic, Divin. and Demonology*, 81-83.

en même temps du domaine de la zoomancie pour se cantonner dans les présages astrologiques et dans la théurgie.

Nous n'avons noté aucun présage de serpent proprement arabe, à part celui que l'on peut voir sous HÉRISSE ; les deux, enregistrés par le Ps.-ĞAHİZ, *Irāfa*, 10, sont d'origine persane :

« Quiconque (voit) tomber, d'un trou, devant lui, un serpent, subira un dommage (cf. aussi *Uyûn*, II, 152).

« Si un serpent mort se trouve étendu dans la maison où il vivait, le maître de cette maison subira une calamité dans sa fortune » ⁽¹⁾.

SINGE

Cf. NUWAYRÎ, *Nihāya*, III, 134 = *Arabica* 8,57, nos 67-68.

1. À titre comparatif, cf. réf. in *Arabica* 8, 58, n. 5 ; y ajouter G. Furlani, *Due trattatelli enodimantici in siriano*, in *Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei*, Cl. di Sc. Mor., Stor. e Filol., sér. V, vol. 28/1919, 358 sq. (texte), 361 sq. (trad.) : 10 présages tirés de la rencontre de serpents ; J. J. MONI, *The persian Mâr-Nâmeh or the book for taking omens from snakes*, Bombay 1893.

CONCLUSION

DIVINATION ARABE ET DIVINATION MUSULMANE (Rétrospective)

Des deux parties de ce travail, brosons un tableau sommaire.

Tout d'abord, il nous a été permis de constater qu'en dépit de son caractère fragmentaire et souvent rudimentaire, en dépit de la pauvreté et de l'incohérence de ses méthodes, la divination arabe se laisse circonscrire et se présente à nous comme le dernier témoin, devenu chétif et rabougri par la sécheresse du désert arabe et le caractère fragmentaire de la société nomade, de la grande, riche et prospère divination sémitique.

Ce témoignage, quelle qu'en soit l'ampleur, projette comme sur un écran l'image d'une réalité remontant à plus d'un millénaire avant sa consignation par écrit, image dont l'authenticité croît de jour en jour, grâce aux études consacrées à la plus riche des documentations divinatoires, celle de l'Assyro-Babylonie.

Les composantes de cette réalité se résument de la manière suivante :

D'après sa définition descriptive et à travers ses manifestations, la divination arabe apparaît intimement liée à la prophétie, dont elle est la souche ou, du moins, le premier échelon. Nulle discontinuité ne rompt ces deux concepts complémentaires dont le second apparaît comme l'épanouissement du premier. Mais une ligne de démarcation s'établira entre eux le jour où les conditions sociales auront changé, par le passage du nomadisme au sédentarisme ou de l'oligarchie à la monarchie, et le jour où la nature du message divin et son contenu se seront foncièrement modifiés, par le passage du polythéisme à la monolâtrie et au monothéisme. Car divination et prophétie sont l'expression vivante et agissante d'une société donnée à une époque déterminée de son histoire.

Dès lors, de par l'unicité de sa source d'inspiration et la toute puissance et l'omniscience du Dieu dont il porte le message, le prophète transcende le devin. La réaction de ce dernier consistera à cultiver

et à développer les techniques divinatoires qui se passent de l'extase, condition du succès du prophète, faisant parler les dieux par des intermédiaires de tous ordres, considérés comme des succédanés de la divination extatique, irréalisable en tous lieux et en toutes circonstances.

C'est là, du moins, la conclusion qui se dégage des nombreux textes que nous avons analysés dans le long chapitre relatif à *la nature de la divination arabe*. Elle sera confirmée tout au long des chapitres suivants où l'action du devin apparaît essentiellement comme étant la forme élémentaire et préliminaire de celle du prophète, et les techniques qu'il met en œuvre, comme un substitut de l'inspiration prophétique.

En effet, le *kāhin* arabe qui fut primitivement un extatique, notamment sous les dénominations d'*afkal*, *rabb* et *qû ilāh*, puisait son inspiration mantique à la même source que celle du *nabî*, à savoir la divinité dont il était à la fois le desservant et le porte-parole, et exerçait son action sociale et transmettait le message divin sous les dénominations de *sādin*, *hāzî*, *arrāf*, *hakam* et *sayyid*, dans le même esprit, sinon de la même manière, que le faisait le *nabî*. Leur inspiration et leur action commencent à se différencier, quand le *kāhin* recourt à des intermédiaires entre lui et le dieu révélateur, alors que le *nabî* cultive au plus haut point les relations personnelles entre lui et le dieu qui l'inspire.

Ces intermédiaires occupent une place dominante dans la divination arabe, où esprits, djinns, êtres animés ou inanimés transmettent au devin la volonté des dieux et leurs desseins sur les hommes. La conception de l'inspiration prophétique dans l'Islam primitif en est fortement imprégnée, puisque le Prophète arabe n'a pas réussi à avoir des relations directes et personnelles avec Allāh. C'est pourquoi, pour se séparer des inspirés du paganisme (devins et poètes), il divisa les intermédiaires en deux groupes, l'un bon, l'autre mauvais. Comme Moïse, Mahomet n'a point osé regarder la Face de Dieu ; moins que Moïse, Mahomet a entendu la Voix de Dieu, alors qu'il s'entretenait familièrement avec l'Ange de la Révélation.

La raison de cet état d'âme du Prophète arabe, comparable à celui du *kāhin* arabe, tel qu'il devait se présenter à son époque, est à rechercher dans les conceptions religieuses et cultuelles de l'Arabie ancienne.

En effet, l'approche de la divinité se faisait indirectement à travers des institutions exprimant la foi aux dieux et ce qu'on attendait d'eux. ⁽¹⁾

1. Sur les institutions, cf. notre étude sur *Le Panthéon de l'Arabie Centrale* (sous presse), ch. I.

Alors que, dans la religion mosaïque, Yahvé fut progressivement personnalisé, l'Allāh de l'Islam émergea du chaos d'un panthéon où l'anonymat est ce qu'il y a de plus frappant. Les quatre-vingt-dix noms divins que la tradition islamique charria jusqu'à nous, ne sont en majeure partie que des épithètes révélant tout au plus les éléments disparates d'une théologie rudimentaire ⁽¹⁾. Très exceptionnels sont les faits qui rappelleraient les accents du Psalmiste ou des Prophètes d'Israël s'adressant à Yahvé. La conséquence de cet anonymat fut le dépérissement de la piété individuelle qui trouve sa vitalité et son énergie dans les relations directes et personnelles entre l'homme et la divinité.

La plus tangible des manifestations de la piété personnelle et collective réside dans la richesse des sanctuaires et des temples des dieux. Or, les sanctuaires de l'Arabie centrale, y compris le plus grand d'entre eux, la Ka'ba, centre de ralliement de toutes les tribus, nous apparaissent d'une déconcertante pauvreté, par rapport aux sanctuaires du paganisme sémitique des régions avoisinantes. Pauvreté monumentale, d'abord, pauvreté du trésor, ensuite. À l'avènement de l'Islam, seuls certains sanctuaires détenaient, dans leurs trésors, quelques objets précieux, provenant d'ex-voto offerts par des visiteurs de marque ⁽²⁾. Le nomade, lui, offrait des produits de son troupeau ; mais les victimes qu'il immolait à son dieu, étaient pour lui occasion de vanité plus que de piété ; car un tel geste exaltait sa générosité aux yeux de ceux qui participaient avec lui à la consommation des viandes sacrifiées.

De plus, le mobilier cultuel est quasi inexistant. À part les symboles divins, eux aussi anonymes, à tel point qu'ils sont désignés par le nom de la tente qui les abritait (bétyles), on chercherait en vain les ustensiles en métaux précieux démontrant la richesse du sanctuaire.

Par conséquent, c'est dans le caractère impersonnel des religions arabes que se trouve la justification de la conception arabo-musulmane de l'inspiration mantique et prophétique, où la fonction de l'intermédiaire rejoint en quelque sorte celle du demiurge néo-platonicien et gnostique.

L'expression formelle de cette inspiration qui matérialise le message divin et caractérise l'action sociale du porte-parole des dieux, confirme

1. Sur ces noms divins, cf. *ibid.* ch. II.

2. Sur les sanctuaires de l'Arabie ancienne, cf. *ibid.* ch. III.

sans équivoque cette absence totale des relations directes et personnelles avec la divinité.

En effet, les deux formes de l'oracle arabe, l'oracle - *sağ*, qui fut primitivement le produit de l'état extatique du *kāhin*, et l'oracle-*rağaz*, oracle de guerre exprimant la colère divine, ne portent point, dans l'état actuel des textes, fort suspect, il est vrai, et n'ont très vraisemblablement jamais porté, même au stade le plus ancien, une mention analogue à celle des oracles hébraïques, à savoir « oracle de 'Yahwé ». Là même où l'intermédiaire matériel ou immatériel semble s'effacer le plus, comme dans l'oracle du *hātif*, « voix d'un être invisible qui crie haut et qui porte au loin la parole », et dans la ventriloquie (*hamhama*), les relations personnelles demeurent plus absentes que jamais.

Et pourtant, tous les procédés de la divination arabe se présentent comme des succédanés de l'oracle. Un antique refrain rythmé qui était récité avant la consultation bélomantique à la Ka'ba, le dit clairement. S'adressant à Hubal, le consultant lui disait : « Si tu ne veux pas parler, fais-le, du moins, par les flèches » (1) !

Tout est parole divine, mais par symboles. Les dieux arabes et le Dieu de l'Islam s'expriment éloquentement par toutes les formes d'expression de la nature : les signes conventionnels des procédés cléromantiques, les signes symboliques des rêves, les signes statiques des procédés physiognomantiques, les signes dynamiques de l'ornithomancie et des présages similaires, tous expriment la volonté des dieux, font entendre leur voix et rendent leur jugement. Il est bien rare que ce jugement soit clair et évident ; c'est pourquoi la tâche du devin est devenue de plus en plus celle d'un exégète, beaucoup plus que celle d'un messenger. L'Islam triomphant ne tarda pas à réserver jalousement et exclusivement à son Prophète le rôle de messenger de toute révélation, sous quelque forme qu'elle se transmette. C'est ainsi que la *Sira* nous présente le Prophète usant de tous les procédés de la divination païenne, après les avoir dépaganisés.

Après la mort du Prophète, le « sceau de la prophétie » étant à jamais apposé, le recours aux pratiques divinatoires, accréditées en quelque sorte par lui, posait un grave problème à sa jeune communauté. La légitimité de certaines d'entre elles paraissait évidente et leur survivance, entretenue par l'aspiration et l'attachement populaires, semblait inévitable. Mais le danger venait du côté du personnel qui devait en détenir les prérogatives. Il est fort significatif à cet égard

1. Azraqi, 74.

que la Tradition ne s'est point prononcée contre la divination en bloc, mais seulement contre les *kāhins* qui la pratiquaient, du fait qu'ils trempaient dans le culte païen et pouvaient être considérés, à ce titre, comme réfractaires à la réforme monothéiste.

Bannir le devin de la société musulmane tout en conservant certaines pratiques divinatoires, cela nécessitait le réaménagement de ces dernières. Désormais, tout individu capte les signes divinatoires et les interprète. Il peut consulter quelqu'un de plus doué, plus capable, plus expérimenté que lui, sans que ce dernier ait une fonction officielle dans la communauté. Progressivement, et à la demande des califes qui se fiaient à la voix du ciel exprimée par les signes divinatoires, les héritiers de la science des devins, et non de leur fonction ni de leurs privilèges, fixent par écrit les codes d'interprétation et les règles des divers procédés divinatoires, de manière que chaque individu soit suffisamment armé pour donner aux signes qu'il retient la signification qu'il croit leur convenir. Il restera des personnes plus compétentes que d'autres ; mais le principe de la « laïcité » de la divination n'en souffrira plus.

C'est ainsi qu'au cours des trois premiers siècles de l'hégire, on assista à la floraison d'une très riche littérature divinatoire qui fut sans cesse alimentée par des apports étrangers, lesquels y ont agi à la manière d'un ferment. Aux procédés divinatoires anciens sont venus se substituer ou s'ajouter de nombreux procédés, d'esprit assez différent, en ce sens qu'ils n'étaient plus, comme les premiers, des succédanés de l'oracle, mais des techniques indépendantes, basées sur l'observation et l'interprétation analogique. La notion grecque de *τέχνη*, introduite par les traductions d'écrits divinatoires du pehlevi et du grec byzantin, changea totalement les perspectives de la divination. On ne considérait plus la connaissance divinatoire comme le fruit d'une inspiration divine, mais comme l'acquis d'une science humaine ; d'où l'application du terme *'ilm*, « science, art, technique », à toutes les composantes de la divination : à la bélomancie, condamnée par le Coran, en raison de son appartenance au culte païen, succèdent le *'ilm al-qur'a* ou rhapsodomancie, le *'ilm al-ğafir* et le *'ilm al-ḥurūf* ou onomatomancie, le *'ilm ḥawāṣṣ al-qur'ān*, combinaison de la rhapsodomancie et de la iatromancie, le *'ilm ar-raml* ou géomancie et le *'ilm az-zā'irğa*, sorte de machine à tirer présage. À l'oniromancie, en tant que rêve-message, reçu de la divinité directement par l'homme ou par son substitut et exprimé souvent en langage clair, succède le *'ilm at-ta'bīr* ou onirocritique. À la *qiyāfa* ou physiognomancie, succède le *'ilm al-*

firāsa ou physiognomonie, domaine qui connaîtra une grande extension en Islam par l'adjonction de la chiromancie, l'omoplatoscopie, la connaissance divinatoire du sol, la divination météorologique, sciences maigrement représentées en Arabie ancienne et unies ensemble, du fait qu'elles reposent sur la même méthode d'observation (σκηνοιά) de faits statiques.

Seule l'ornithomancie semble être restée réfractaire à ce réaménagement des méthodes divinatoires anciennes, parce qu'elle en constituait en Arabie la plus importante et la mieux disciplinée. Elle appartenait de tout temps au nomade, qui assimila mal les impératifs de la nouvelle religion et maintint sans discontinuité les usages et les pratiques des ancêtres. L'Islam, religion essentiellement urbaine, n'a pas vu, dans cette pratique essentiellement nomade, un danger de retour aux mœurs païennes, puisque, depuis bien longtemps, l'ornithomancie arabe s'était détachée des dieux et avait cessé d'être une prérogative exclusive du culte et de la divination.

En outre, l'Arabe, réputé pour sa mentalité omineuse, sut trouver dans la cité où l'Islam le força de vivre, de quoi remplacer ce qu'il avait dans les vallées du Ḥiǧāz, les déserts de la Yamāma et sur les plateaux du Naǧd. La *fīra*, interprétation du mouvement (vol, cri, siège et comportement) des volatiles et des quadrupèdes, et le *zaǧr*, interprétation de leur mouvement *s u s c i t é*, n'étant plus aisément praticables dans les agglomérations et les centres urbains, il se rabattit sur un ancien procédé, plus cultivé par les citadins et déclaré licite par le Prophète qui le pratiquait couramment : il s'agit du *fa'l*, terme générique qui désigne toutes sortes d'omens et qui se divise principalement en *fa'l* onomatomantique, physiognomonique et astrologique.

La littérature arabe des présages est d'une extrême variété ; elle véhicule des matériaux d'une haute antiquité, parvenus en partie aux Arabes par l'intermédiaire iranien. Une œuvre fondamentale vint enrichir considérablement le répertoire des présages en arabe : c'est *K. al-dyān*, manuel de cérémonial royal d'époque sassanide, contenant un code des usages et superstitions, traduit du pehlevi par IBN AL-MUQAFFA' (*Fih.* 118), dans la première moitié du II^e/VIII^e siècle, et largement utilisé par IBN QUTAYBA (m. 276/889), dans le *K. 'uyūn al-aḥbār*, et par l'auteur de *Bāb al-'irāfa wa-z-zaǧr wa-l-firāsa 'alā mādhāb al-Furs*, attribué à ABŪ 'UTMAN AL-ĠĀHIZ (m. 255/868) (1).

1. Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munaǧǧid a récemment retrouvé en Iran un abrégé de *K. al-dyān* (cf. sa conférence à *L'Orient*, Beyrouth, décembre 1965).

Nous avons relevé un grand nombre de ces présages. Par leur style leur variété et leur contenu, ils rappellent étrangement les *séries* de présages assyro-babyloniens. La même impression est fournie par les présages généthliologiques, hémérologiques et proprement astrologiques qui, eux aussi, ont passé aux Arabes par le canal du pehlevi. Les grandes collections astrologiques arabes contiennent un héritage culturel d'une très grande richesse, héritage qui attend d'être mis en valeur depuis la publication du *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, commencée en 1899.

Ainsi, l'éventail des techniques divinatoires arabes était très large. Ce qui n'y est point attesté, ce sont surtout les disciplines savantes, telles l'hépatoscopie et l'extispicine, qui sont le produit d'une société sédentaire très évoluée et d'un collège de devins bien instruits. Ce à quoi l'Arabie centrale ne saurait nullement prétendre.

BIBLIOGRAPHIE*

- ABBOTT, NABIA, *The contribution of Ibn Muḳlah to the North-Arabic script*, in *AJSL* 56/1939, 70-83.
- Id., *The rise of North Arabic script*, University of Chicago, *Oriental Institute Publications*, 50/1939, 35-38.
- 'ABD AD-DĀ'IM, 'ABDALLĀH, *L'oniromancie arabe d'après Ibn Sīrīn*, Thèse complémentaire (Paris 1956), Damas, Presses Universitaires, 1958, 179 p., in-8°.
- 'ABD-RABBIH[IBN], *al-'Iqd al-farīd*, I-III, éd. Būlāq 1293/1876**.
- ABEGHIAN, M., *Der armenische Volksglaube*, Jenaer Diss., Leipzig 1899.
- ABEL, ARMAND, *Les Enseignements des Mille et Une Nuits*, comprenant une bibliographie et un appendice de notes et références, Bruxelles 1939, 157 p.
- Id., *L'Apocalypse de Baḥīra et la notion islamique de Maḥdī*, in *Annales de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales*, 3/1935 (Mél. Capart), 1-12.
- Id., *Le Coran*, Collections *Lebègue et Nationale*, 103, Bruxelles 1951, 109 p. + IV pl., in 12° (c-r. RYCKMANS, in *Le Muséon* 66/1953, 399-400).
- Id., *Changements politiques et littérature apocalyptique dans le monde musulman*, in *Studia Islamica* 2/1954, 23-43.
- Id., *Le Roman d'Alexandre. Légendaire médiéval*, Collections *Lebègue et Nationale*, 112, Bruxelles 1955, 132 p., in-12°.
- Id., *Un ḥadīth sur la prise de Rome dans les traditions eschatologiques de l'Islam*, in *Arabica* 5/1958, 1-14.
- ABELA, EYYŪB, *Beiträge zur Kenntnis abergläubischer Gebräuche in Syrien*, in *ZDPV* 7/1884, 76-118.
- ADLER, A., *On the interpretation of dreams*, in *International Jour. India Psychol.* 2/1936, 3-16.
- AEPPLI, ERNEST, *Les rêves et leur interprétation*, trad. Jean Heyum, Paris, Payot, 1951.
- AFĠĠĠ[AL-], SA'ĠD, *Aswāq al-'Arab fī l-ḡḡhiliyya wa-l-islām*, Damas, Hāšimiyya, 1937, 1960, 529 p.
- AFFIFI, A. J., *The story of Prophet's Ascent (Mi'rāj) in Ṣūfi Thought and Literature*, in *Isl. Quarterly* 2/1955, 23-27.
- AFNAN, S. M., *Philosophical terminology in Arabic and Persian*, Leyde 1964, VIII-124 p., in-8°.
- AFRĀM, A., *Les mots syriaques dans les dictionnaires arabes*, in *RAAD* 16/1951, 321-45 ; cf. appendice *ibid.*, 481-502.

* Cette bibliographie ne reprend pas toutes les monographies citées dans le corps de l'ouvrage. L'index y conduira le lecteur.

** Les éditions citées sont celles utilisées dans cet ouvrage.

- AHLWARDT, W., *The diwans of six ancient arabic poets*, Londres 1870.
- AHMED [SEYED AH. KHAN BAHADOR], *A series of Essays on the Life of Mohammed...*, Londres 1869-70 : cf. 2. *Essay on the Manners and Customs of the Pre-Islamic Arabian*, 19 p.
- AHRENS, K., *Mohammed als Religionsstifter*, in *Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes*, 19, 4, Leipzig 1935.
- AHRENS, W., *Studien über die «magischen Quadrate» der Araber*, in *Der Islam* 8/1977, 186-2550.
- Id., *Die magischen Quadrate al-Bānis*, *ibid.* 12/1922, 157-77.
- ALBRIGHT, W. F., *Historical and mythical elements in the Story of Joseph*, in *JBL* 37/1918, 111-143.
- ALĠ, ĠAWĀD, *Tārīḥ al-ʿArab qabl al-Islām*, I-IV, Publications de l'Académie d'Iraq, Bagdad 1951-56.
- ALIZON, FRANÇOIS, *La mantique chez les Hébreux*, Thèse Théologie, Montauban 1899-1900, 72 p., in 8°.
- ALLENDY, DR RENÉ, *Les rêves et leur interprétation psychanalytique*, Paris 1930.
- al-ALŪSĠ, SAʿĪD MAHMŪD ŠUKRĠ, *Bulāġ al-arab fī maʿrifat aḥwāl al-ʿArab*, I-III, Le Caire 1924.
- AMANDRY, PIERRE, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, in *Bibl. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 170, Paris 1950, 290 p., in-8°, VI pl. (cf. c.-r. Ch. Picard, in *RHR* 140/1951, 238-45).
- AMBELIAN, R., *La géomancie magique*, Paris 1940.
- AMĠN, AḤMAD, *Faġr al-Islām*, Le Caire 1930.
- ANAWATI, G. C., *La médecine arabe jusqu'au temps d'Avicenne*, in *Mardis de Dar El-Salam*, Paris, Vrin, 1953, 163-206.
- ANDERSON, ANDREW R., *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, Cambridge, Mss., 1932.
- ANDERSON, R. G., *Medical Practices and Superstitions amongst the People of Kordofan*. Third Report of the Wellcome Research Laboratories, 1908.
- ANDRAE, TOR, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, in *Archives d'Études Orientales*, 16, Stockholm 1917.
- Id., *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen 1932 ; trad. fr. de Jean Gaudetroy-Demombynes, in *Initiation à l'Islam* 2/1945.
- ANDRÉE, RICHARD, *Die Plejaden im Mythos und in ihrer Beziehung zum Jahresbeginn und Landbau*, in *Globus* 64/1893, 362-6.
- ANDREWS, J. B., *Les Fontaines des Génies (Sela Asinn), croyances soudanaises à Alger*, Alger 1903.
- ANDRIAN-WERBURG, FREIHERR VON, *Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker*, in *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 31/1901, 225-74.
- ANGAVIJJA, *Science of divination through physical signs and symbols*, éd. par M. S. Punyaviyayaji, Leyde 1957, VIII-372 (texte sanscrit).
- ARABĠ [IBN AL-], MUḤYIDDĠN, *Qabas al-anwār wa-bahġat al-asrār*, opuscule contenant toutes sortes d'omens ; cf. contenu in *Catalogus codicum orientalium bibliothecae academiae Lugduno Batavae*, III, 172-4.
- ARDENT DU PICQ (Colonel), *Étude comparative sur la divination en Afrique et à Madagascar*, in *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, 13/ Paris 1930, 9-25.

- ARENDONK, C. VAN, *An imitation rite of the sorcerer in Southern Arabia*, in *A volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne ...*, Cambridge, 1922, 1-5.
- ARISTOTE, *Parva Naturalia (De sensu, De memoria et reminiscencia, De somno et vigilia, De insomniis, De divinatione per somnum, De longitudine et brevitate vitae, De juventute et senectute, De respiratione, De vita et morte)*, suivis du traité pseudo-aristotélicien *De spiritu*, trad. nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1951 (*Bibl. des Textes philosophiques*).
- Id., *Petits Traités d'Histoire Naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris, Belles Lettres, 1953 (*Coll. des Universités de France*, 4, 5).
- ARNOLD, W. R., *Ephod and Ark. A study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews*, Cambridge 191 (*Harvard Theological Studies*, 3).
- ARTÉMIÐORE D'ÉPHÈSE, *Le Livre des Songes*, trad. arabe de Ḥunayn b. Iṣḥāq, éd. T. Fahd, Damas 1964 (*Publications de l'Institut Fr. de Damas*).
- ARTIGUES, *Essai sur la valeur séméiologique du rêve*, Thèse Médecine, Paris 1884.
- ASHKENAZI, T., *Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord*, Paris, P. Guethner, 1938.
- Id., *Les Bédouins. Leur origine, leur vie et leurs migrations* Jérusalem 1957, 222 p., in-8°, VIII pl. (en hébreu).
- ATĠR [IBN AL-], ʿIZZADDĠN, K. al-kāmil fī t-tārīḥ, éd. C. J. Torberg, I-XIV, Leyde 1867-71.
- Id., *Usd al-ġāba*, I-V, éd. du Caire 1286/1869.
- ATĠR [IBN AL-], MAĠD AD-DĠN AL-MUBĀRAK, K. al-muraṣṣaʿ, éd. C. F. Seybold, in *Semitische Studien (Erg.-Heft zur ZA)*, 10, 11, Weimar 1896.
- AZRAQĠ, Aḥḥār Makka, éd. Wüstenfeld, Leipzig 1858.
- BĀBŪ IṢḤĀQ, RAFĀʿĠL, *Madāris al-ʿIrāq qabl al-Islām*, Bagdad 1955, 172 p., in-8°.
- al-BAKRĠ, ABŪ ʿUBAYD, *Muʿġam mā-slaʿ ġam* I-II, éd. Wüstenfeld, Göttingen 1876-7.
- BALDENSBERGER, PH. J., *Folklore palestiniens*, in *RHR* 85/1922, 55-77.
- BALḤĠ [Ps. -], ABŪ ZAYD AL-, *al-Badʿ wa-l-tārīḥ*, éd. et trad. Cl. Huart, in *Publ. de l'École des Langues Orientales Vivantes*, s. IV, vol. XVI, 1-6, Paris 1899-1919.
- al-BĀQILLĀNĠ, ABŪ BAQR MUḤ., K. al-bayān ʿan al-farq bayn al-muʿġiza wa-l-karāmāt wa-l-ḥiyal wa-l-kihāna wa-n-naranġiyyāt, éd., sous le titre de *Miracle and magic*, par R. J. McCarthy, in *Publ. of Al-Ḥikma University of Baghdad*, Beyrouth, Libr. Orientale, 1958.
- BARTHOLOMAE, CHR., *Über ein sassanidisches Rechtsbuch*, in *Sitzungsb. der Heidelberger Akademie der Wiss.* 11/1910.
- BARTON, G. A., *Semitic and Hamitic Origins, Social and Religious*, Philadelphie 1934.
- Id., *A liturgy for the celebration of the Spring Festival at Jerusalem in the Age of Abraham and Melchizedek*, in *JBL* 53/1934, 61-78.
- BASSET, R., *Mille et un contes, récits et légendes arabes*, I-III, Paris 1924-7 (sur le vol. III, cf. Heller, in *REJ* 85/1928, 113-136).
- BAUDISSIN, W. W., *Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums untersucht*, Leipzig 1889.
- al-BAYDĀWĠ, ABŪ SAʿĪD, *Anwār at-tanzil wa-asrār at-taʿwīl*, éd. H. O. Fleischer, I-II, Leipzig 1846-8 (Index de W. Well, 1878).
- al-BAYHAQĠ, AḤ. B. AL-ḤUSAYN, K. al-maḥāsīn wa-l-masāwīʿ, éd. Fr. Schwally, Giessen 1902.

- BAUDOUIN, CHARLES, *Introduction à l'analyse des rêves*, in coll. *Action et Pensée*, 16, Genève 1945.
- BAYTÂR [IBN], *Ġāmi' al-mufradât* (Traité des simples), trad. fr. de L. Leclerc, in *Notices et Extraits des Manuscrits de la BN*, XXIII, 1/1877, XXVI, 1/1883.
- BECK, E., *Die Gestalt des Abrahams am Wendepunkt der Entwicklung Muhammeds. Analyse von Sure 2,118 (124)-135 (141)*, in *Le Muséon*, 65/1952, 73-94.
- Id.*, *Die Sure ar-Râm(30)*, in *Orientalia N. S.*, 13/1944, 334-55.
- BESTON, A. F. L., *The oracle Sanctuary of Jâr al-Labbâ*, in *Le Muséon* 62/1949, 207-228.
- BEL, ALFRED, *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghrébins*, in *Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV^e Congrès Intern. des Orientalistes*, Alger 1905, 49-98.
- BENHAMOUDA, A., *Les noms arabes des étoiles*, in *Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger*, 9/1951, 76-210.
- BENOIST-MECHIN, *Arabie, carrefour des siècles*, Paris, A. Michel, 1961, 140 p., ill.
- BEN-ZVI, ISHAK, *Les origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie*, in *Le Muséon* 74/1961, 143-90.
- BERNHEIMER, CARLO, *L'Arabia antica e la sua poesia*, Naples 1960, 467 p.
- BERQUE, A., *Les capteurs de divin, Marabouts, Ulémas*, in *Revue Méditerranéenne*, 43-44, Alger 1951, 31 p.
- BERTHO, JACQUES, *La science du destin au Dahomey*, in *Africa* 9/1936, 359-78.
- BEZOLD, CARL, *Babylonisch-Assyrisches Glossar*, éd. Al. Götze, Heidelberg 1926.
- BIDEZ, J. et F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, I-II, Paris 1938.
- BINNS, L. E., *Midianite Elements in Hebrew Religion*, in *Jour. Thol. Studies* 31/1930, 337-54.
- BIRKELAND, HARRIS, *The Legend of the opening of Muḥammed's Breast*, in *Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps, Akademi i Oslo*, II, Hist. - Filos. Kl., 1955, n° 3, 60 p., in-8°.
- al-BIRŪNĪ, *al-Āḡār al-bāḡiya min al-qur'ân al-ḥāliya*, éd. Sachau, Leipzig 1878 ; trad. Sachau, Londres 1879.
- Id.*, *K. at-tafahhum li-awḍ' il šind'al al-taḡīm*, éd. et trad. angl. par R. Ramsay Wright, XVIII-333 p., index, Londres 1934.
- BLACHÈRE, RÉGIS, *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates* : I-Introduction, Paris 1947, 2^e éd. partiellement refondue, Paris 1959 ; II-Traduction (sour. mekkoises), Paris 1949 ; III-Traduction (Sour. médinoises), Paris 1951.
- Id.*, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.*, fasc. 1, Paris 1952, fasc. 2, Paris 1964, fasc. 3, Paris 1966.
- Id.*, *Le problème de Mahomet*, Paris, PUF, 1953.
- Id.*, *L'allocation de Mahomet lors du pèlerinage d'adieu*, in *Mél. Massignon*, I/1956, 223-49.
- BLAND, N., *On the Muhammedan science of Tâbir, or Interpretation of Dreams*, in *JRAS* 16/1856, 118-171.
- BLAU, L., *Das altjüdische Zauberwesen*, Strasbourg 1898.
- BLAU, OTTO, *Arabien im sechsten Jahrhundert*, in *ZDMG* 23/1869, 559-592, avec une carte en couleur à la fin du volume.
- BLOCH, ALFRED, *Die altarabische Dichtung als Zeugnis für den Geistesleben der vorislamischen Araber*, in *Anthropos* 37-40/1942-45, 186-204.

- BLOCH, RAYMOND, *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, in *Mythes et Religions*, 46, Paris, PUF, 1963.
- BLOCHET, ÉMILE, *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris 1903.
- Id.*, *Études sur l'histoire religieuse de l'Iran : I-De l'influence de la religion mazdéenne sur les croyances des peuples turcs*, in *RHR* 38/1898, 26-63 ; II - *L'Ascension au ciel du Prophète Moḥammed*, *ibid.* 40/ 1899, 203-236.
- BLOCCQUEL, SIMON (Pseud. Aymans), *L'avenir dévoilé ou l'astrologie, l'horoscopedie et les divinations anciennes expliquées par les devins du Moyen Âge et rédigées par Aymans sur les manuscrits d'Indagine*, Paris, Delarue, 1844, 120 p., in-12°.
- BLOME, FRIEDRICH, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, I, Rome 1934.
- BLUNT, ANNE, *Pèlerinage au Nağd, berceau de la race arabe*, trad. fr., Paris, Hachette, 88 (coll. *Tour du Monde*, 1).
- Id.*, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, I-II, Londres 1879.
- BODENHEIMER, F. S., *Animal and man in Bible lands*, trad. de l'Hébreu, in *Coll. de Travaux de l'Académie Intern. d'Histoire des Sciences*, 10, VIII-232 p., 2 tabl. ptr. ; *Plates and bibliography to Animal and man in Bible lands*, éd. par B. A. van Proosdij, Leyde 1960.
- BÖHL, F. M. T., *Kanaander und Hebräer*, in *Beiträge zur Wissensch. vom A. T.*, Heft 9/1911.
- Id.*, *Der babylonische Fürstenspiegel*, in *MAOG* 11, 3/1937.
- BOISSIER, ALFRED, *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*, I-II, 1, Genève 1905-6.
- Id.*, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, Paris 1935.
- BOLL, FRANZ, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, mit einem Beitrag von Karl Dyroff, sechs Tafeln und neunzehn Textabbildungen, Leipzig 1903.
- Id.*, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, 3^e éd. refaite par W. Gundel, Leipzig-Berlin 1926 (le premier ch., consacré à l'astrologie assyro-babylonienne, est de Carl Bezold).
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV, Paris 1879-82.
- Id.*, *L'astrologie grecque*, Paris 1899.
- BOUISSON, MAURICE, *Le secret de Shéhérazade. Les sources folkloriques des contes arabo-persans*, Paris, Flammarion, 1961, 235 p. (*Homo sapiens*).
- Id.*, *La magie*, Paris 1958.
- BOURHAM, A., *De la vengeance du sang chez les Arabes avant l'Islam*, Thèse Lettres Paris 1944 (texte dactylographié-Réserve Sorbonne).
- BRANDT, W., *Zur Bestreichung mit Blut*, in *ZATW* 33/1913, 80-1.
- BRÄUNLICH, E., *The Well in Ancient Arabia*, Leipzig 1925 (extr. d'*Islamica*, 1/1923, 41-76.)
- Id.*, *Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme*, in *Islamica* 6/1933-4, 68-111, 182-229.
- BRAUMANN, M. M., *On the spiritual Background of Early Islam and the history of its principal Concepts*, in *Le Muséon* 64/1951, 317-365.
- BROCKELMANN, KARL, *Geschichte der arabischen Literatur*, I-V, Leyde 1937-49 (cf. notes de Vajda, in *JA* 240/1952, 1-36).
- Id.*, *Muhammedanische Weissagungen im Alten Testament*, in *ZATW* 15/1895, 138-42.
- Id.*, *Das Neujahrsfest der Jeztdts*, in *ZDMG* 55/1910, 388-90.
- BROWNE, E., *A volume of Oriental Studies presented to E. Browne*, Cambridge 1922.

- BRÜNNOW, R. E., et A. v. DOMASZEWSKI, *Die Provincia Arabia*, I-III, Strasbourg, 1904, 1905, 1909.
- BÜCHSENSCHÜTZ, B., *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Berlin 1868, 94 p. in-12°.
- BUDDE, K., *Ephod und Lade*, in ZATW 39/1921, 1 sqq.
- BUDGE, E.-A., *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or « The Book of Medicines »*, I-II, Londres 1913.
- Id., *Amulets and Superstitions*, Londres 1930.
- al-BUHĀRĪ, al-Ġāmī' aṣ-ṣaḥīḥ, éd. L. Krehl et Th. W. Juynboll, I-IV, Leyde 1862-1908 ; éd. Bûlâq, 1289/1872, I-II ; trad. O. Houdas et W. Marçais, I-IV, in *Publ. de l'École des Langues Orientales Vivantes*, sér. IV, t. III, 1-4/1903-14 ; recension occidentale publiée, en reproduction photographique, avec introd., par E. Lévi-Provençal, I-V, Paris 1928 sqq.
- BUHĀRĪ-QAṢṬALLĀNĪ, *Iršād as-Sārt ft šarḥ al-Buḥārī*, I-X, Bûlâq 1304.
- al-BUḤTURI, K. al-ḥamāsa, éd. L. Cheikh, in MFO 3/1909, 556-712 (n° 1-794) ; 4/1910, 1*-125* (n° 795-1454 + index des noms propres, notes et variantes) ; 5/1911, 37-70 : fin des notes critiques (n° 777 sqq.).
- BURCKHART, J. L., *Voyages en Arabie*, suivis de *Notes sur les Bédouins*, I-III, trad. fr. par Eyries, Paris 1835.
- BURTON, R. F., *Personal Narrative of a Pilgrimage to el-Medīnah and Meccah* I-II, Londres 1898.
- BUṬLĀN [IBN], ABŪ L-HASAN AL-MUḤTAR, *Risala ft širā' ar-raḡiq wa-taqlīb al-'abīd*, éd. 'Abd as-Salām Hārūn, in *Nawādir al-Maḥḥūḍāt*, 4, Le Caire 1373/1954, pp. 333-389.
- CAETANI, L., *Annali dell'Islam*, vol. I, Milan 1905.
- Id., *L'Arabia preislamica e gli Arabi antichi*, in *Studi di Storia Orientale*, Milan 1914.
- CAMPENHAUSEN, H. VON, *Der urchristliche Apostelbegriff*, in *Studia Theologica* 1/1948, 96-130.
- CANAAN, T., *Aberglauben-Volksmedizin im Lande der Bibel*, in *Abhandl. des Hamburgischen Kolonialinstitutes*, 20/1914.
- Id., *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestina*, Londres 1927, VIII-331 p. (*Oriental Relig. Series*, 5) ; paru auparavant dans JPOS 4/1924, 1-84 ; 5/1925, 163-203 ; 6/1926, 1-69 ; 117-158 ; 7/1927, 1-88 ; cf. rec. P. Kahle, in OLZ 1928, 877 sq.
- Id., *Dämonenglaube im Lande der Bibel*, Leipzig 1929 (*Morgenland*, 21).
- Id., *Folklore of the Seasons in Palestine*, in JPOS 3/1923, 21-35.
- Id., *Studies in the Topography and Folklore of Petra*, in JPOS 9/1929, 136-218 ; 10/1930, 178-180.
- Id., *Modern Palestinian Beliefs and Practices relating to God*, in JPOS 14/1934, 59-92.
- CANTINEAU, J., *Le nabatéen*, I-II, Paris 1930-32.
- Id., *Nabatéen et arabe*, in *Annales de l'Institut d'Ét. Orientales d'Alger* 1/1934-5, 77-97.
- CART, LÉON, *Au Sinaï et dans l'Arabie Pétrée*, Neuchâtel 1915.
- CARRUTHERS, D., *Arabian adventure to the great Neḥūd*, Londres 1935.
- CASANOVA, P., *La doctrine secrète des Fatimides d'Égypte*, Le Caire, Institut Fr. d'Arch. Or., 1920, 45 p.
- CASKEL, W., *Zur altarabischen Teratologie*, in *Islamica* 2/1926-7, 163-70.

- Id., *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*, in *Morgenländische Texte u. Untersuch.* I, 5/Leipzig 1926 (rec. Bräu, in WZKM 34/1927, 125-8).
- Id., *Ajḏām al-'Arab. Studien zur altarabischen Epik*, in *Islamica* 3/1927-8, 1-99.
- Id., *Das altarabische Königreich Lihjan. Festrede ...*, Krefeld, Scherpe, 1950, 29 p. (*Kölner Universitätsreden*, N. F. 8).
- Id., *Entdeckungen in Arabien*, in *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, 30, Köln-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1952, 32 p. (rec. in *Le Muséon* 88/1955, 413-4 ; *Orientalia* 25/1956, 292-302 ; ZDMG N. F. 31/1956, 394-5).
- Id., *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber*, *ibid.*, Geisteswissenschaften, 8, Köln-Opladen 1953, 35 p.
- Id., *Lihyan und Lihyanish*, *ibid.* 4, Köln-Opladen 1953, 155 p., 2 cartes.
- Id., *The Bedouinization of Arabia*, in *The American Anthropologist* 56/1954, 36-46 ; ZDMG 103/1953, 28-35.
- CASLANT, E., *Traité Élémentaire de Géomancie*, Paris 1935.
- CAUSSIN DE PERCEVAL, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme et pendant l'époque de Mahomet*, I-III, Paris 1957-59.
- CERULLI, E., *Somalia. Scritti vari editi ed inediti*, I-II, Leyde 1957-59.
- CHADWICK, N. K., *Poetry and prophecy*, Leyde 1952, XVI-110, 7 pl. (paru auparavant à Cambridge 1942).
- CHAPELLE, JEAN, *Nomades noirs du Sahara*, Paris, Plon, 1958, 455 p. ill. (*Recherches en Sciences Humaines*, 10).
- CHARLES, H., *Le christianisme des Arabes nomades sur le « Limes » aux alentours de l'Hégire*, in *Bibl. de l'École des Hautes Sciences religieuses*, 52, Paris 1936.
- Id., *Tribus moutonnères du Moyen-Euphrate*, in *Documents d'Études Orientales*, Institut Fr. de Damas, Beyrouth 1939.
- CHASTEL, A., *La légende de la reine de Saba*, in RHR 119/1939, 204-225 ; 120/1940, 27-44 ; 161-74.
- CHEIKHO, L., *an-Naṣrāniyya wa-adabuhā bayna 'Arab al-ġāhiliyya* I/1912-II 1-2/1919-23, Beyrouth, Impr. Catholique.
- CHELHOD, J., *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature, la fonction des rites sacrificiels en Arabie Occidentale*, Paris, PUF, 1955 (*Bibl. de Sociol. Contemporaine*, 14/22,5), VIII-220 p.
- Id., *Introduction à la sociologie de l'Islam. De l'animisme à l'universalisme*, in *Islam d'Hier et d'Aujourd'hui*, 12, Paris 1958.
- Id., *Les Structures du sacré chez les Arabes*, in *Islam d'Hier et d'Aujourd'hui*, 13, Paris 1964, 288 p., in-12°. Sur l'œuvre de Chelhod, cf. J. HENNINGER, *Deux études récentes sur l'Arabie préislamique*, in *Anthropos* 58/1963, 437-76.
- CHOAIB, ABOU BEKR ABDESSALEM BEN, *La Bonne Aventure chez les musulmans du Moghrib*, in *Rev. Afr.* 50/1906, 62-71.
- Id., *Les marabouts guérisseurs*, *ibid.* 51/1907, 250-55.
- CHRISTENSEN, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague 1936.
- Id., *Essai sur la démonologie iranienne*, Copenhague 1941.
- CHWOLSON, D., *Die Ssabier und der Ssabismus*, I-II, St. Pétersbourg 1856.
- CICÉRON, *De divinatione*, I-II, éd. Pease, in *Univ. of Illinois Studies in Language and Literature*, VI, 2/1920 ; VIII, 2-3/1923.
- CLARCK, J. D., *Ifa Divination*, in *Jour. of Royal Anthropological Institute*, 69, part 2/Londres 1939, pl. XIII.

- CLAVER, S. M., *Caractère et symbole des animaux selon la conception des Arabes du Sahara*, in *Bulletin de Liaison Saharienne* 7/déc. 1951, 39-49.
- CLEMEN, C., *Muhammed's Abhängigkeit von der Gnosis*, in *Harnack-Ehrung*, Leipzig 1921, 249-62.
- CONTENAU, G., *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940.
- Id., *Drogues de Canaan, d'Amurru et jardins botaniques*, in *Mél. Dussaud*, I/1939, 11-14.
- Id., *De la valeur du nom chez les Babyloniens et de quelques-unes de ses conséquences*, in *RHR* 81/1920, 316-32.
- COOPER, JOHN M., *Northern Algonkian Scrying* (divination par l'eau ou le miroir and scapulomancy (divin. par les épaules et autres os de divers animaux), in *Festschrift Schmidt*, Vienne 1928, 205-217.
- Corpus Inscriptionum Semiticarum*: Pars I. *Inscriptiones Phoenicias continens*, Paris 1952; Pars II. *Inscriptiones Aramaicas continens*, Paris 1954; Pars V. *Inscriptiones Saracenicis continens*, Paris 1951.
- CRAMER, F. H., *Astrologie in Roman Law and Politics*, Philadelphie 1954.
- CROWFOOT, J. W., *Dreams*, in *Soudan Notes and Records* 4/1921, 228-9.
- CUMONT, FR., *Études syriennes*, Paris 1917.
- CURTISS, S. I., *Primitive semitic Religion To-day*, Londres 1902; trad. allem. sous le titre de: *Ursemitische Religion im Volksleben des Heutigen Orients*, Leipzig 1903, par H. Stocks, avec une préf. de W. W. Baudissin.
- CUVELIER, GASTON, *Les preuves judiciaires dans le territoire de Jadotville*, in *Anthropos* 37-40/1942-5, 254-308, 497-565.
- DAICHES, S., *Balaam — a Babylonian bârû. The episod of Num. 22,2-24 and some Babylonian Parallels*, in *Assyriologische und archæologische Studien Hermann V. Hilprecht ... gewidmet*, 1909, 60-70.
- DALMAN, G., *Arbeit und Sitte in Palästina*, I-VII, Gütersloh 1928-42.
- ad-DAMIRI, KAMÂL ad-DÎN MUḤ. B. Mûsâ, *Ḥayât al-ḥayawân*, I-II, Bûlâq 1284.
- DARMESTER, J., *Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours*, Paris 1885.
- DARÛZA, MUḤ. 'IZZA, *'Aṣr an-Nabl wa-bi'atuhu qabl al-ba'î*, Damas, Impr. de Dâr al-Yaqza al-'Arabiyya, 1365/1946, 507 p., in-8°. (c-r. M. Rodinson, in *JA* 237/1949, 387-8).
- DAVIES, T. WITTON, *Magic, Divination and Demonology among the Semites*, in *AJSL* 14/1898, 241-51.
- Id., *Magic, Divination and Demonology among the Hebrew and their Neighbours including an Examination of Biblical references and of the Biblical Terms*, Thèse, Londres 1899, 130 p. (c'est à cet ouvrage que sont faites nos réf.).
- DECKER, BRUNO, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarungen von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Dissertation Breslau 1940 (cf. en partic. pp. 15-29: *Die arab. Quellen*; 29-38: *Die jüdischen Quellen*).
- DELATTE, A., *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, in *Bulletins de l'Académie de Belgique*, Cl. des Lettres, 22, 6-9/1936.
- DELATTE, A. ET L., *Un traité byzantin de géomancie*, in *Mél. Franz Cumont*, II, Bruxelles 1936, 576-85.

- DENNFIELD, L., *Babylonische Geburtsomina*, in *Assyriologische Bibliothek*, 22, Leipzig 1914.
- Id., *Die babylonische Wahrsagekunst*, Öffentliche Antrittsvorlesung gehalten an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität von Strassburg am 6. Nov. 1918, Strassburg, Le Roux, 1919, 20 p.
- DESTAING, E., *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous*, avec texte berbère, in *Rev. Afr.* 50/1906, 244-60; 362-85.
- DEVRESSE, R., *Le christianisme dans la province d'Arabie*, in *Vivre et Penser*, 2^e sér. 1942, 110-146.
- Id., *Arabes perses et Arabes romains*, *ibid.* 263-307.
- Id., *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1944.
- DHORME, E., *Prêtres, devins et mages dans l'ancienne religion des Hébreux*, in *RHR* 108/1933, 113-43.
- Id., *Quelques prêtres assyriens d'après leur correspondance*, in *RHR* 115/1936, 125-148.; 116/1937, 5-25.
- Id., *La religion des Hébreux nomades*, Thèse Paris Lettres 1937, 369 p., in-8°.
- Id., *Recueil Edouard Dhorme. Études bibliques et orientales*, Paris 1951.
- DIEHL, CH., et G. MARÇAIS, *Le Monde Oriental de 395 à 1080*, Paris 1936, 2^e éd., Paris 1944 (*Histoire du Moyen Âge*, III).
- DIETERICI, F., *Thier und Mensch vor dem König der Genien*, Leipzig 1879.
- DILLON, H., *Assyro-Babylonian liver-divination*, in *Scripta Pontificii Instituti Biblici*, 61, Rome 1932, 50 p., in-4°.
- ad-DÎNAWARÎ, ABÛ HANÎFA, *K. al-aḥbâr at-tiwâl*, éd. W. Guirgass, Leyde 1888; Préface, variantes et index publiés par I. Kratchkovsky, Leyde 1912, 82 + 94 p. (rec. C. F. Seybold in *ZDMG* 67/1913, 538-43).
- ad-DIYÂRBAKRÎ, *Târîḫ al-ḥamîs*, I-II, Le Caire 1302/1884.
- DODDS, E. R., *Theurgy and its relationship to neoplatonism*, in *Journal of Roman Studies* 1947, 55-69.
- DÖLGER, F. J., *Die religiöse Tätowierung im palästinischen Judentum und bei den heidnischen Nachbarstämmen*, in *Antike und Christentum* 1/1929, 197-201.
- DONALDSON, B. A., *The wild rue. A study of Muhammedan magic and folk-lore in Iran*, Londres 1938.
- DORNSEIFF, FRANZ, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig et Berlin 1922, 2^e éd. 1925 (*Stoicheia*, 7).
- DOUGHERTY, R. PH., *The sealand of Ancient Arabia*, Newhaven et Londres 1932.
- DOUGHTY, CH. M., *Travels in Arabia Deserta*, I-II Cambridge 1888; éd. abrégée par Ed. Garnett et trad. en fr. par J. Marty, préface de T. E. Lawrence, Paris, Payot, 1949, 335 p. (*Bibliothèque historique*).
- DOUTTÉ, ED., *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Jourdan 1909, 617 p., in-8°.
- Id., *Les tas de pierres sacrés et quelques pratiques connexes dans le sud du Maroc*, Alger 1903, 39 p.
- Id., *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, traduit du Hollandais par V. Chauvin, Leyde-Paris 1879.
- DROWER, E. S., *The secret Adam. A study of Nasorean Gnosis*, Oxford 1960.
- DRUON, H., *Étude sur la vie et les œuvres de Synésius*, Thèse Lettres Paris 1859; cf. ch. V: *Traité des songes*, 212-233 (apologie enthousiaste de l'oniromancie,

- conçue comme le pain quotidien du riche et du pauvre, facile d'accès et prometteuse d'espérance).
- DUBERTET, L., et J. WEULERESS, *Syrie, Liban et Proche-Orient. I-La péninsule arabe*, Beyrouth, Impr. Catholique, 1940.
- DUBLER, C. E., *Survivances de l'Ancien Orient dans l'Islam*, in *Studia Islamica* 7/1957, 47-75.
- DUMÉZIL, G., *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Paris 1945.
- Id.*, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris 1954, 95 p., in-8° (*Études et Commentaires*, 19).
- DUPONT-SOMMER, A., *Les Araméens*, Paris 1949 (*L'Orient Ancien Illustré*, 2), 124 p.
- DURAYD [IBN], *K. al-istiḡāq*, éd. Wüstenfeld, Göttingen 1854.
- DURI, A. A., *Al-Zuhri. A study on the beginnings of history writing in Islam*, in *BSOAS* 19/1957, 1-12.
- DUSSAUD, R., *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, Geuthner, 1955, 235 p., in-4°, fig. (*Bibl. archéologique et historique*, Inst. Fr. d'Arch. de Beyrouth, 59).
- EDSMAN, C. M., *Ignis divinus : Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité. Contes, légendes, mythes et rites*, Lund 1949.
- EFINKDJI, *Essai sur les songes et l'art de les interpréter en Mésopotamie*, in *Anthropos* 8/1913, 505-25.
- EHRlich, E. L., *Der Traum in Alten-Testament*, Berlin 1953 (*Beihefte zur ZATW*, 73), 179 p.
- EICHLER, P. A., *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Inaugural-Diss., Leipzig 1928.
- EICKMANN, W., *Die Angelologie und Daemonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisteslehre der heiligen Schrift*, Th. Ph. D. New York University, New York-Leipzig 1908, IV-62 p.
- EINSZLER, LYDIA, *Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästinas*, in *ZDPV* 10/1887, 160 sqq.
- ELIADE, M., *Le « dieu lieu » et le symbolisme des naeuds*, in *RHR* 134/1948, 5-36.
- Id.*, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951, 447 p.
- Id.*, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, N.R.F., 1957, 311 p. (*Les Essais*, 84); trad. anglaise, New York 1960, 256 p.
- ELISSÉEFF, N., *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits. Essai de classification*, Beyrouth, Imp. Catholique, 1949 (*Institut Fr. de Damas*).
- Encyclopédie de l'Islam*. Nouv. éd. établie par B. Lewis, Ch. Pellat et J. Schacht ..., Leyde, E. J. Brill; Paris, G.-P. Maisonneuve, I, 1957-59, II, 1960→; 1^{ère} éd. par Th. Houtsma ..., I-IV, Leyde-Leipzig 1913-1936.
- ENGNEll, I., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Dissert. Uppsala 1943.
- ERMANN-RANKE, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen 1934.
- ETTINGHAUSEN, R., *Antiheidnische Polemik im Koran*, Inaug. Diss. juin 1931), Francfort s/M. 1934 (fasc. de 58 p. reproduisant une partie de la thèse).
- Études Sud-arabiques*, I-II, sous la direction de Ch. Kuentz, *Publ. de l'Institut Fr. d'Arch. Or.*, Le Caire 1952. (rec. in *Le Muséon* 66,400-3).

- FAHD, T., *Une pratique cléromantique à la Ka'ba préislamique*, in *Semitica* 8/1958, 54-79.
- Id.*, *Les songes et leur interprétation*, in *Sources Orientales* 2/1959, 125-58.
- Id.*, *Les présages par le corbeau. Étude d'un texte attribué à Ḡāḥiz*, in *Arabica* 8/1961, 30-58 (cf. note de F. Viré, *ib.* 11/1964, 196-8).
- Id.*, art. *Djafr, Fa'l, Firdsa, Hâtif, Hurâf*, etc., in *EI*².
- Id.*, *Le monde du sorcier en Islam*, in *Sources Orientales* 7/1966, 205-254.
- Id.*, *Angéologie et Démonologie en Islam*, in *ib.* 8.
- Id.*, *Le rêve dans la société musulmane du Moyen Âge*, in *Los sueños y las sociedades humanas*, Coloquio de Royaumont, trad. espagnole, Buenos Aires 1964, pp. 193-230.
- Id.*, *Les corps de métiers au IV^e/X^e siècle à Baḡdād d'après le chapitre XII d'al-Qādirî ft l-ta'bîr de Dīnawarî*, in *JESHO* 8/1965, 186-212.
- Id.*, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, (sous presse).
- FAHMY, MAṢŪR, *La condition de la femme dans la Tradition et l'évolution de l'Islamisme*, Paris 1913, V-166 p., in-8°.
- AL-FĀKIHĪ, K. *Makka wa-aḥbārīhā ft l-Ḡāhiliyya wa-l-Islām*, extraits ap. WÜSTENFELD, *Die Geschichte u. Beschreibung der St. Mekka*, II, Leipzig 1859.
- FĀḤŪRĪ, G., *Traductions arabes du Nouveau Testament avant l'Islam* in *al-Masarra*, Oct. 1953, 480-88.
- FARÈS, BISHR, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, A. - Maisonneuve, 1932.
- FARIS, NABIH AMIN, *The Arab Heritage*, Princeton 1944.
- FARRŪḤ, 'UMAR, *Das Bild des Frühislams in der arabischen Dichtung von der Hīḡra bis zum Tode des Kalifen 'Umar*, Leipzig 1937.
- FEĞHALI, MICHEL, *Contes, légendes, coutumes populaires au Liban et en Syrie*, texte ar., transcription, trad. et notes, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1935, XIX-196-87 (t. ar.) p.
- FERRAND, G., *Un chapitre d'Astrologie Arabico-Malgache*, in *JA* sér. 10, t. 6/1905, 193-273 (emprunté au ms. 8 du fonds arabo-malgache de la BN de Paris).
- FEUCHTWANG, D., *Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien*, in *Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judentums*, 54/1910, 535-52; 713-29; 55/1911, 43-63.
- FÉVRIER, J. - G., *La religion des Palmyréniens*, Thèse Lettres Paris 1931.
- FICHTNER-JEREMIAS, CHRISTLIEBE, *Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern*, in *MVAG* 27,2/1922, 64 p.
- FIDĀ' [ABŪ L-], *Historia anteislamica*, éd. H. O. Fleischer, Leipzig 1831.
- FINKEL, J., *Jewish, Christian and Samaritan Influences in Arabia*, in *Macdonald Mem. Vol.*, Londres 1933, 147-166.
- FISCHER, A., *Arab. baṣṭr, « scharfsichtig », per antiphrasim = « blind »*, in *ZDMG* 61/1907, 425-34; cf. 751-53 et 849.
- Id.*, « Maḡnūn » (épileptique) — « Mu'ailad » (beglaubigt), *ibid.* 62/1908, 151-54; cf. 568 et 789.
- Id.*, *Die semitischen Gottesnamen*, in *ZDMG* 71/1917, 445-6.
- Id.*, *Muḥammad und Aḥmad, die Namen des arabischen Propheten*, Leipzig 1932.
- Id.*, *Grammatisch Schwierige Schwur-u. Beschwörungsformeln des klassischen Arabisch*, in *Der Islam* 28/1948, 1-105.
- Id.*, *Die Quille als Vorzeichen bei Persern und Arabern und das Traumbuch des 'Abd*

- al-Ranf an-Nābulst*, in ZDMG 68/1914, 275-325 ; cf. *ib.* 61/1907, 427 et 753 ; 67/1913, 681-3.
- Id.*, art. *Kāhin*, in *EP*, s. v.
- Id.*, *Die altarabischen Namen der sieben Wochentage*, in ZDMG 50, 220-6 ; cf. *ib.* 519 (Seybold).
- Id.*, *Das Omen des Namens bei den Arabern*, in ZDMG 65/1911, 52-56.
- FISCHER, J., *Ad Artis Veterum Onirocriticae Historiam Symbola*, Diss. Iena 1899, 50 p.
- FLÜGEL, G., *Die Loosbücher der Muhammadaner*, in *Berichte über die Verhandlungen der königl. Sächs. Gesellschaft der Wiss. zu Leipzig*, Phil.-hist. Kl. 12-13/1860-1, 24-74.
- Id.*, *Über arabische und persische Vorzüglich in der Mystik, Cabbala und in philosophischen Wissenschaften und die geheime Bedeutung der Buchstaben insbesondere*, in ZDMG 7/1853, 87-92 (notice).
- FOLLET, R., *De prophetismo semitico non hebraico adnotationes*, in *Verbum Domini* 31/1953, 28-31.
- FÖRSTER, R., *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, I-II, Leipzig 1893.
- FRÄNKEL, S., *Der Schutzrecht der Araber*, in *Or. Sl. Th.* Nöldeke, I, 293-301, Giessen 1906.
- FRANCFORT, H., *La Royauté et les Dieux. Intégration de la Société à la nature dans la religion de l'ancien Proche-Orient*, trad. J. Marty et P. Krieger, Paris, Payot, 1951.
- Id.*, H. A. FRANKFORT, J. A. WILSON, THORK. JACOBSON et W. A. IRWIN, *The intellectual Adventure of ancient man : an essay on speculative thought in the ancient Near East*, Chicago 1946.
- FRANZ, J. G. FR., *Scriptores physiognomoniae veteres ex recensione C. Perusci et Frid. Sylburgii graece et latine*, Altenburg 1780.
- FRAZER, J. G., *The golden Bough, a study in magic and religion*, 3^e éd., Part 1-7, vol. 1-12, Londres 1907-15 ; trad. fr. abrégée par Lady Frazer, Paris 1923, sous le titre « Le rameau d'or ».
- Id.*, *Folk-Lore in the Old Testament, studies in comparative religion, legend and law*, 1-3, Londres 1918.
- Id.*, *Les origines magiques de la royauté*, trad. P. H. Loyson, Paris, Geuthner, 1920, 359 p., in-8°.
- FREUD, S., *La science des rêves*, trad. I. Meyerson, Paris, PUF, 1950.
- Id.*, *Le rêve et son interprétation*, trad. H. Legros, Paris, Gallimard, 1925.
- FREYTAG, G., *Einleitung in das Studium der arab. Sprache*, Bonn 1861.
- FÜCK, J., *Arabia. Untersuchungen zur arab. Sprach- und Stilgeschichte*, in *Abhandl. der Sächs. Ak. der Wissenschaften zu Leipzig*, Phil.-hist. Kl. 45, 1/Berlin 1950, 148 p. ; trad. fr. par Cl. Denizau, in *Institut des Hautes Études Marocaines, Notes et Documents* 16, Paris 1955, 233 p.
- FUHRMANN, ERNEST, *Das Tier in der Religion*, Munich 1922.
- GABRIEL, J., *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornates*, Vienne 1933 (*Theol. Studien der Österr. Leo-Gesellschaft*, 33).
- GABRIELI, FR., *Etichetta di corte e costumi sasanidi nel Kitāb Ahlāq al-Mulūk 'i al-Ġāhiz*, in *RSO* 11/ 1928, 292-305.

- GABRIELI, FR., etc., *L'antica società beduina ...*, Studi di Walter Dostal, Georges Dossin, Maria Höfner, J. Henninger ... raccolti da Francesco Gabrieli, Rome 1959, 157 p. (*Studi Semitici*, Università di Roma, 2).
- GAD, C. J., *Ideas of Divine Rule in the ancient East*, Londres 1948 (Schweiche Lectures 1945).
- Id.*, *The Kingdom of Nabu-na'id in Arabia*, in *Akten des Vierundzwanzigsten Intern. Orientalisten-Kongress München*, Wiesbaden 1959, 132-34.
- Id.*, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*, in *Anatolian Studies* 8/1958, 35-92 (Dans ces inscriptions figurent les noms de Taymā', Dedan, Fadak, Ḥaybar, Yaṭrib et Yadi').
- al-ĠĀHIZ, Abū 'UTMĀN 'AMR, *K. al-ḥayawān*, I-VII (relié en 1 vol.), éd. du Caire 1323-25.
- Id.*, *K. al-bayān wa-l-labyān*, I-II, éd. du Caire 1311-13.
- Id.*, *K. al-buḥalā'* éd. G. van Vloten, Leyde 1900 ; trad. fr. de Ch. Pellat, Paris, Maisonneuve, 1951, 368 p., in-8° (Trad. ar. de l'UNESCO)
- Id.*, *K. al-tarbi'* *wa-t-tadwīr*, éd. Ch. Pellat, Institut Fr. de Damas, 1955, XXVII-46-218 p.
- PS.-ĠĀHIZ, *K. al-lāğ fī aḥlāq al-mulūk* (de Muḥ. b. al-Ḥārīṭ aṭ-Ta'labī) éd. A. Zakī Pāšā, Le Caire 1914 ; trad. fr. de Ch. Pellat, Paris, Belles Lettres, 1954 (UNESCO), 221 p.
- PS.-ĠĀHIZ, *Bāb al-'Irāfa wa-z-zağr wa-l-firāsa 'alā maḍhab al-Furs*, éd. K. Inostranzeff, in *Matériaux de sources arabes pour l'histoire de la culture dans la Perse sassanide*, extr. des Zapiski de la section Orientale de la Société Archéologique, t. 18, St. Pétersbourg, 1907 (texte pp. 3-27 ; trad. russe et étude pp. 28-120).
- PS.-ĠĀHIZ, *al-Kitāb al-musammā bi-l-maḥāsin wa-l-aḍḍād*, éd. G. van Vloten, Leyde 1898 sqq. ; trad. allem. d'O. Rescher, I, Istanbul 1926, II, Stuttgart 1922.
- ĠANĪMA, J., *al-Ḥīra : al-madīna wa-l-mamlaka al-'arabiyya*, Bağdād 1936.
- GARMA, A., *La psychanalyse des rêves*, trad. de l'espagnol par M. et W. Baranger, Paris, PUF, 1954.
- GARY, M., *Magie et sorcellerie en Afrique du Nord*, in *Bulletin de l'Enseignement Publique Marocain*, 230/1954, 45-72.
- GASTER, M., *Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology collected and reprinted*, I-III, Londres 1925-28.
- GAUDEFROY-DEMOBYNES, M., *Le monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades*, Paris 1931.
- Id.*, *Mahomet. L'Homme et son Message*, Paris, A. Michel, 1956.
- GAUTIER, E. F., *Mœurs et coutumes des Musulmans*, Paris, Payot, 1955, 303 p. (*Bibl. historique*).
- al-ĠAWHARĪ, *Tāğ al-luğa*, I-II, éd. Būlāq 1302/1884-5.
- GEORGES, A., *Le sacrifice d'Abraham. Essai sur les diverses intentions de ses narrateurs*, in *Études de critique et d'histoire religieuses*, Faculté Catholique de Lyon, 1948, p. 99 sqq.
- GESENIUS-BUHL, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17^e éd., Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1949.
- GODBEY, A. H., *Incense and Poison Ordeals in the Ancient Orient*, in *AJSL* 46/1929-30, 217-38.
- Id.*, *The « Rab-Šīṭīrlē » ibid.*, 34/1917-18, 13-20.

- GOEJE, M. J. DE, *Mémoire sur les Carmathes du Baḥraïn et les Fatimides*, 2^e éd., Leyde 1886, 232 p., in-4^o.
- GOICHON, A. - M., *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sīnā*, Thèse Lettres Paris 1937.
- GOITEIN, S. D., *Tales from the Land of Sheba*, New York 1947.
- Id., *Jews and Arabs. Their contacts through the Ages*, New York, Schocken Books inc., 1955, XIII-257 ; trad. fr., Paris, Éd. de Minuit, 1958, 272 p.
- GOLDZIEHER, I., *Muḥammedanische Studien*, I-II, Halle 1889-90.
- Id., *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, I-II, Leyde 1896-99.
- Id., *Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern, mit Mitteilungen aus der Refd'ijja*, in *Sitzungsb. der kais. Ak. der Wiss. in Wien*, Phil. - hist. Cl. 67, 1/1871, 207-51 ; 72, 1/1872, 587-631 ; 73, 1-3/1873, 511-52.
- Id., *Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes*, in *RHR* 14/1886, 49-52.
- Id., *Du sens des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu, pour désigner les chefs dans l'Islam*, in *RHR* 35/1897, 331-38.
- Id., *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel*, in *ARW* 13/1910, 20-46.
- Id., *Himmliche und Irdische Namen*, in *Festschrift Ed. G. Browne*, 1922, 157-62.
- Id., *Usages juifs d'après la littérature religieuse des Musulmans*, in *REI* 28/1894, 75-94.
- GOLVIN, L., *Notes sur deux procédés de divination en Afrique du Nord*, in *Annales de l'Institut d'Ét. Or. d'Alger*, 12/1954, 114-121 (divin. au fuseau ou par blanc et noir et divin. par la poignée de grain).
- GOMPERZ, TH., *Traumdeutung und Zauberei. Ein Blick auf das Wesen des Aberglaubens*, Vienne 1866, 32 p., pt. in-8^o.
- GOODLAND, R., *A Bibliography of sex Rites and Customs*, Londres 1931.
- GORDEN, C., *Aramaic Incantation Bowls*, in *Orientalia*, N. S. 10/1941, 116-41.
- GOTTHARDT, O., *Über die Traumbücher des Mittelalters*, in *Eislebener Gymnasium Programm*, Eisleben 1912.
- GOTTSCHALK, *Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung*, Diss. Berlin 1919.
- GÖTZE, A., *Old Babylonian Omen Texts*, in *Yale Oriental Series, Babylonian Texts* 10, New Haven 1947.
- GRADMANN, R., *Die Steppen des Morgenlandes in ihrer Bedeutung für die Geschichte der menschlichen Gesittung*, Stuttgart 1935.
- GRAF G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I-V, in *Studi e Testi*, Città del Vaticano, 118, 133, 146, 147, 172, 1944-51 ; éd. anast., 1959-60.
- Id., *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, 2^e éd., Louvain 1954, VIII-131 p. (*Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 147, *Subsidia* 8).
- GRATZL, EMIL, *Die altarabischen Frauennamen*, Leipzig 1906.
- GRAY, G. B., *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925.
- GRÉGOIRE, H., et R. GOOSSENS, *Byzantinisches Epos und arabischer Ritterroman*, in *ZDMG* 88/1934, 213-32.
- GRESSMANN, H., *Moses und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, in *Forschungen zu Relig. u. Lit. des A. u. N. T.*, N. F. 1/Göttingen 1913.
- Id., *Foreign Influences in Hebrew Prophecy*, in *J. Th. St.* 27/1926, 241-54.
- GRIAULE, M., *Les Masques Dogons*, in *Publ. de l'Institut d'Ethnologie*, 33, Paris 1938.
- Id., *Dieu d'Eau*, Paris 1948.
- GRIMME, H., *Das islamische Pfingstfest und der Plejadenkult*, Paderborn 1907.

- Id., *Texte und Untersuchungen zur šafatenische arabischen Religion*, Paderborn 1929.
- Id., *Ein Felspsalm aus altarabischen Heidenzeit*, in *OLZ* 29/1926, 13-23.
- GROHMANN, A., *Arabien in Kulturgeschichte des alten Orients*, III, 4, Munich 1963, 307 p., XXVII pl., 1 carte (de H. V. Wissmann).
- GRUNEBaum, G. E. von, etc., *Studies in Islamic Cultural History*, in *The American Anthropological Association*, vol. 56, n^o 2, part 2, Mem. n^o 76, XI-60 p. (4 conf. dont une de W. Caskel sur l'expansion de la vie bédouine en Arabie durant les premiers siècles de l'ère chrétienne).
- Id., *Islam Essays in the nature and growth of a cultural Tradition*, in *The American Anthropological Association*, vol. 57, n^o 2, part 2, Mem. 81, Avril 1955, 260 p.
- Id., *Les rêves et les sociétés humaines*, Colloque de Royaumont, trad. espagnole.
- Id., etc., par Luis Echávarri, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964 (coll. *Science et Culture*).
- GRÜTTER, IRENE, *Arabische Bestattungsbräuche in frühislamischen Zeit* (nach Ibn Sa'd und Buḥārī), in *Der Islam* 31/1953-4, 147-173 ; 32/1955-7, 79-104 ; 168-194.
- ĞUBAYR [IBN], *Riḥla*, éd. W. Wright et de Goeje, Leyde 1907 ; trad. M. Gaudelroy-Demombynes, I-III, Paris, Geuthner, 1949-56 (*Documents relatifs à l'histoire des Croisades*, 4-6).
- GUIDI, IG., *L'Arabie antéislamique*, Paris, Geuthner, 1921.
- GUIDI, MICHELANGELO, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto ...*, Firenze, G. C. Sansoni, 1951, 232 p. (*Bibl. enciclopedica sansoniana*, 16).
- GUILLAUME, ALFRED, *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites*, Londres 1938 (*The Bampton Lectures*) ; trad. fr., Paris, Payot, 1941 ; rec. FOLLET in *Rech. de Sc. Relig.* 41/1953, 437-40.
- Id., *The Biography of the Prophet in Recent Research*, in *Isl. Quart.* 1/1954, 5-11.
- Id., *A Note on the Sira of Ibn Ishāq*, in *BSOAS* 18/1956, 1-4.
- Id., *The versions of the Gospels used in Medina circa 700 A. D.*, in *al-Andalus* 15/1950, 289-97.
- Id., *New light on the life of Muḥammad*, in *Journal of Semitic Studies, Monograph*, 1, Londres 1960, 60 p.
- Id., *Hebrew and arabic Lexicography. A comparative study*, reprinted from *Abr-Nahrain*, 1-4/1959-65, Leyde, E. J. Brill, 1963-5, 35 + 35 + 10 + 18 p.
- ḤABIB [IBN], ABŪ ĠA'FAR MUḤ., *K. al-Muḥabbar*, éd. Elsa Lichtenstatter, Ḥaydarābād 1361/1942.
- HADJINICOLAOU-MARVA, ANNE, *Recherches sur la vie des esclaves dans le monde byzantin*, Athènes 1950, 1350 p. (*Collection de l'Institut Fr. d'Athènes*, 45).
- HAEFELI, LEO, *Die Beduinen von Berseba*, Lucerne 1938.
- ḤĀĠĠ [IBN AL-], MUḤ. B. MUḤ., *al-Mudḥal*, I-IV, éd. du Caire 1348/1929.
- ḤĀĠĠI ḤALĪFA, *Kaṣf az-ẓunūn 'an asma' al-kutub wa-l-funūn*, éd. Flügel, I-VIII, Londres 1835-58, in-4^o.
- al-ḤALABĪ, NŪR AD-DĪN, *Insān al-'uyūn fī strat al-amn al-ma'mūn*, I-III, Le Caire 1292/1875.
- HALDAR, A., *Associations of cult prophets among the ancient Semites*, Uppsala 1945 (rec. Follet, in *Rech. de Sc. Relig.* 41/1953, 437-40).
- Id., *The notion of the desert in Sumero-Accadian and West-Semitic religion*, in *Uppsala Universitets Årsskrift*, 1950.

- HALDÛN [IBN], *Muqaddima*, éd. Quatremère, in *Not. et Extr. des mss. de la Bibl. Impér. et autres bibliothèques*, t. 16,1/1958 (I), 17,1/1858 (II), 18,1/1858 (III); trad. de Slane, *ib.*, 19,1; 20,1; 21,1/1868; 2^e éd. Paris 1932-3; trad. angl. de Rosenthal, I-III, Londres 1958 (*Bollinger Series*, 43).
- Id., *Šifā' as-sā'il li-lahdīb al-masā'il*, éd. Muḥ. b. Tāwīt aṭ-Ṭanṭī Istanbul 1958 (*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 22); éd. I. 'A. Khalifé, in « *Recherches de l'Institut de Lettres Orientales*, 11, Beyrouth 1959.
- ḤALLIKĀN [IBN], *K. waḥyāt al-a'yān wa-anbā' abnā' az-zamān* I-II, éd. Būlāq 1275/1858; éd. Wüstenfeld, Göttingen 1835-43; trad. de Slane, Paris 1838-42 (inachevé).
- al-HAMDĀNĪ, ABŪ MUḤ. B. YA'QŪB, *Šifat ġazīrat al-'Arab*, éd. Müller, I-II, Leyde 18841-91 (cf. A. SPRENGER, *Versuch einer Kritik von H.'s Beschreibung der arab. Halbinsel*, in ZDMG 45/1891, 361-94).
- Id., *K. al-iklīl fī ansāb Ḥimyar wa-ayyām mulūkīhā*, t. VIII, éd. N. A. Fāris, in *Princeton Oriental Texts*, 7/1940; trad. angl. du même, *ib.* 3/1938; éd. du P. Anastase Marie St. Élie, in *The Garrett Coll.*, Princeton University, Bagdad 1931.
- Id., *Ikhlīl min aḥbār al-Yaman wa-ansāb Ḥimyar*, t. X, éd. Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, Le Caire, Salafiyya, 1368/1948, 376 p.
- ḤAMDŪN [IBN], KĀFĪ L-KUFĀT, *K. al-taḍkira fī s-siyāsa wa-l-ādāb al-malakiyya*: cf. A. VON KREMER, *Beiträge zur Kenntnis der Gesch. und Sitten der Araber vor dem Islam, bearbeitet nach der Teskiret b. H.*, in *Sitzungsb. der Wiener Ak.*, Phil. - hist. Cl., Avril 1851.
- ḤAMĪDULLĀH, MUḤ., *Le prophète de l'Islam*, Paris 1959 (*Études Musulmanes*, 7).
- HAMILTON, L., *Sināʾ, the Hedjaz and Soudan*, Londres 1857.
- HANBURY, E. H., *History of Ancient Geography* (classical authorities on Arabia from Herodotus to Marian and Procopius), Cambridge 1897.
- Handbuch der altarabischen Altertumskunde*: I - *Die altarabische Kultur*, Paris-Copenhague-Leipzig 1927 (5 contributions de D. Nielson, Fr. Hommel, N. Rhodokanakis et A. Grohmann; cf., en particulier, ch. I. *Geschichte der Wissenschaft u. Übersicht des Materials* de D. NIELSEN et ch. V. *Zur altarabischen Religion*, du même).
- Handbuch der Orientalistik*, éd. B. Spuler, I - *Der Nahe und der Mittlere Osten*: 3. Abschnitt: H. SCHMÖKEL, *Geschichte des alten Vorderasien*, 1957, XII-342 p.; 4. Abschnitt: *Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohammed*. 2. Lieferung: A. DIETRICH, *Geschichte Arabiens vor dem Islam*; F. M. HEICHELHEIM, *Klein-asien, Syrien und Palästina*; G. WIDENGREN, *Mesopotamien in achämenidischer Zeit*.
- al-HARAWĪ, ABŪ L-HASAN 'ALĪ, *K. al-išdrāt ilā ma'rifat az-ziyārāt*, éd. Janine Sourdel-Thomine, Institut Fr. de Damas, 1953, 30 + 142 p., trad. annotée de la même, *ib.*, Damas 1957, LXIV-231 p., IV cartes.
- HARTMANN, M., *Die arabische Frage*, in *Der Islamische Orient*, II, Leipzig 1909, X-685 p., in-8°.
- HARTMANN, R., *Eine arabische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit. Ein Beitrag zur Ḡafr-Litteratur*, in *Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaft* 1, Berlin 1924, 89-116 (étude d'un extr. de *Muḥāḍarat al-abrār wa-musāmārat al-aḥiyār* d'IBN AL-'ARABĪ, éd. du Caire 1324/1906, I, 197 sqq., complété par le ms. de Berlin 4219).

- Id., *Der Sufyānī*, in *Mél. Pedersen*, 1953, 141-157.
- Id., *Die Himmelsreise Muhammeds und ihre Bedeutung in der Religion des Islams*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1928-29, Leipzig-Berlin 1930, 42-65 (tout le vol. est consacré aux Ascensions).
- Id., et HELMUTH SCHEEL, etc., *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Leipzig, O. Harrassowitz, 1944, X-530 p., in-8° (*Deutsche Orientforschung*).
- HĀŠIMĪ, 'ALĪ AL-, *Woman in pre-islamic poetry*., Bagdad, Ma'ārif, 1960, 346 p.
- HAUPT, P., *Assyr. ramku*, « *Prist* » = *Heb. komer*, in *AJSL* 32/1915-6, 64-75.
- Id., *Heb. kōhēn and qahal*, in *JAOS* 42/1922, 372-75.
- HAWFĪ, AH. MUḤ. AL-, *al-Mar'a fī l-'aṣr al-ġāhili*, Le Caire 1956, 580 p., in-8°.
- HAZM [IBN], *K. al-fiṣal fī l-milal wa-l-ahwā' wa-n-niḥāl*, éd. du Caire, I-V (en 2 t.), 1317/1899, in-4°; en marge: Aṣ-ŠAHRĀSTĀNĪ, *K. al-milal wa-n-niḥāl*.
- HEHN J., *Die biblische und die babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte*, Leipzig 1913.
- Id., *Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im A. T.*, in *ZATW* 43/1925, 210-25.
- HEMPEL, J., *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen*, in *ZDMG* 79/1925, 20-110.
- HENNEKE, M., *Neutestamentliche Apokryphen*, 2^e éd., Tübingen 1924.
- HENNIGER, J., *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*, in *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, N. S. 4/1950, 389-432.
- Id., *Die unblutige Tierweihe der vorislamischen Araber in ethnologischer Sicht*, in *Paideuma* 4/1950, 179-90.
- Id., *Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten*, in *Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, Rome 1956, I, 448-58.
- Id., *Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten*, in *Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestandes des Instituts f. Völkerkunde der Universität Wien* 1929-54, Vienne 1956, 349-68.
- Id., *Menschenopfer bei den Arabern*, in *Anthropos* 53/1958, 721-805.
- Id., *Deux études récentes sur l'Arabie préislamique*, *ibid.* 58/1963, 4377-476.
- HESCHEL, A., *Die Prophetie*, Diss. Kraków 1936 (cf. BSOAS 8/1935-7, 1166-7).
- HESS VON WYSS, J. J., *Aus dem Leben der Beduinen Zentralarabiens*, Zürich 1936.
- Id., *Von den Beduinen des inneren Arabiens: Erzählungen, Lieder, Sitten und Gebräuche*, Zürich et Leipzig 1938.
- HEY, FR. OSKAR, *Der Traumglaube der Antike. Ein historischer Versuch I*, in *Programm des kgl. Realgymnasiums München f. das Schuljahr 1907-8*, München 1908, 40 p. (sur les influences orientales, cf. p. 17 sqq).
- HIRSCHBERG, J. W., *Jüdische und Christliche Lehren in vor- und frühislamischen Arabien*, Cracovie 1939 (*Polska Akademia, Mém. de la Commission orientaliste*, 32).
- Id., *The sources of Moslem Traditions concerning Jerusalem*, in *Memorial Kowalski* (= *Rocznik Orientalistyczny*, 17/1951-2), 314-50.
- HIŠĀM [IBN], *Šīra*, éd. Wüstenfeld, I (texte) — II (notes, index ...), Göttingen 1858-60.
- HITTI, PH. KH., *History of the Arabs from the earliest times to the present*, 7^e éd., Londres-New York 1960, 822 p., ill., in-8°.
- HOFFMANN, G., et H. GRESSMANN, *Teraphim, Masken und Winkorakel in Ägypten und Vorderasien*, in *ZATW* 40/1922, 75-137.

- HOFMANN, FR., *Das Orakelwesen im Altertum*, 2^e éd., Bäle 1881.
- HÖFNER, M., *Magische Zeichen aus Südarabien*, in AfO 16/1952-3, 271-86.
- HOGARTH, D. G., *The penetration of Arabia, a record of the developpement of Western knowledge concerning the Arabian Peninsula*, Londres 1905.
- HOLMA, HARRI, *Die assyrischen Vogelnamen des Omentextes K 3557*, in *Studia Orientalia*, Helsinki, 1/1925, 69-71.
- HÖLSCHER, G., *Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 1914.
- HOMMEL, FRITZ, *Die Namen der Säugethiere bei den Semiten als Prologomena einer Geschichte der Thiere bei den semitischen Völkern*, Diss. Leipzig 1877.
- Id., *Die Namen der Säugethiere bei den südsemitischen Völkern*, Leipzig 1879.
- Id., *La patrie originaire des Sémites*, in *Atti del IV Congr. Inter. degli Orient.*, Florence 1880, I, 217 sqq.
- Id., *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, in *Handb. d. klass. Altertumswiss.*, hergg. von Iwan von Müller, III, 1, Munich 1926.
- Id., *Orientalische Studien ... Fritz Hommel ...*, I-II, in MVAG 21-22/1916-17.
- HOPF, LUDWIG, *Thierorakel und Orakelthiere in alter und neuer Zeit. Eine ethnologisch-zoologische Studie*, Stuttgart 1888, 271.
- HORAPOLLO, *The Hieroglyphics of Horapollo*, transl. by George Boas, in *Bollingen Series*, 23, Londres, Pantheon Books, [1950], 134 p.
- HOROVITZ, J., *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926 (*Studien z. Gesch. und Kultur des islam. Orients*, 4).
- Id., *Muhammeds Himmelfahrt*, in *Der Islam* 9/1919, 159-83.
- HOSCHANDER, J., *The Priests and Prophets*, New York 1938.
- HOUTSMA, M. TH., *Hel Scopelisme en het Steenwerpen te Mina*, in *Versl. en Meded. der kon. Akad. v. Wetenschappen*, Afd. Letterkunde, 4, 6/Amsterdam 1904, 185-212.
- HUART, CL., *Superstitions et rites populaires des Arabes antéislamiques*, Alençon, Laverdore, 1913, 7 p.
- HUBER, ANTON, *Über das « Meisir » genannte Sptel der heidnischen Araber*, Inaug. Diss. Leipzig 1883, 62 p.
- HUBER, CH., *Journal d'un voyage en Arabie*, Paris 1891.
- Hudaylites [Dhwān des]*, I (H. Bräu, in *Zeitsch. f. Semitistik*, 5-6); II (Bajraktarevič, in JA 1923, 59-115; *ib.* 1927, 5-94); III (J. HELL, *Neue Hudayliten-Diwāne*, Hanovre 1926 et Leipzig 1933); IV (J. KOSGARTEN, *Carmina Hudaylitarum*, Londres 1854); V (J. WELHAUSEN, *Letzter Teil der Lieder der Hudayliten*, in *Skizzen u. Vorarbeiten*, I, Berlin 1884; *cf.* ZDMG 39/1885, 411-80; *rec.* J. Barth, *ib.* 151-64.
- HUNGER, J., *Becherwahrung bei den Babyloniern nach zwei Keilinschriften aus Hammurabi-Zeit*, in *Leipziger Semitische Studien*, I, 1/Leipzig 1903, 1-80.
- Id., *Babylonische Tieromina nebst griechisch-römischen Parallelen*, in MVAG 14, 3/1909.
- HUSAYN M., *Hidāyat, A treatise on the interpretation of Dreams*, in *Isl. Cult.* 6/1932, 568-85 (trad. angl. d'un traité persan versifié et attribué à Ġa'far aṣ-Ṣādiq).
- al-Isḥāq, *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf*, I-II, Le Caire 1352/1933; trad. G. Rat, I-II, Paris-Toulon 1902.
- INOSTRANZEFF, K., *Zur Kritik des Kitāb al-ʿĀṭn*, in ZDMG 64/1910, 126-8.

- al-Isḥāq, *Abū l-Faraġ, K. al-Aġānī*, I-XX, éd. Bulāq 1285; XXI, éd. R. E. Brünnow, Leyde 1883; tables alphabétiques par I. Guidi, Leyde 1895/1900; éd. Beyrouth, I-XXIII, 1955-61.
- JACOB, G., *Altarabischen Beduinenteleben*, 2^e éd. Berlin 1897 (in *Studien in arabischen Dichtern*, III).
- JAMES, E. O., *The Nature and Function of Priesthood*, Londres 1955, 336 p., in-8^o.
- Id., *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*. Égypte, Mésopotamie, Asie-Mineure, Syrie, Palestine, Inde, Iran, Égée, Grèce, Méditerranée. Préf. de G. Conteneau, Paris, Payot, 1960, 316 p., in-8^o.
- JAMME, A., *La religion sud-arabe préislamique*, in *Histoire des Religions*, Paris, Blond et Gay IV/1947, 239-307.
- JASTROW, M. jr., *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I-II, 1-2, Giessen 1905-12.
- Id., *The name of Samuel and the stem שמואל*, in JBL 19/1900, 82-105.
- Id., *Ro'eh and Hoz'eh in the Old Testament*, *ibid.* 28/1909, 42-56.
- Id., *Babylonian-Assyrian birth-omens and their cultural significance*, Giessen, Töpelmann, 1914, VI-86 p., in 8^o (*Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten*, 14).
- JAUSSEN, A., *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1908, 2^e éd. 1948 (*Études Bibliques*).
- Id., *Le coq et la pluie dans la tradition palestinienne*, in RB 33/1924, 574-82.
- JEAN, CHARLES-F., *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, Leyde, Brill, 1954-55 (complément au *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* de KOEHLER-BAUMGARTNER).
- JEFFERY, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, Oriental Institute, 1938.
- Id., *The Qur'ān as Scripture*, New York 1952 (*cf.* *The Muslim World* 40/1950, 41-55, 106-134, 185-206, 257-75).
- JEPSEN, A., *Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, Munich 1934.
- JEREMIAS, A., *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, 4^e éd. complètement refondue, Leipzig 1930.
- JEREMIAS, FR., *Semitische Völker in Vorderasien*, ap. A. BERTHELOT et EDV. LEHMANN, *Lehrbuch der Religionsgesch.*, I, Tübingen 1925.
- JOHNSON, A. R., *The Prophet in Israelite Worship*, in *Expository Times*, 47/1938, 312-19.
- Id., *The One and the Many in the Israelitic conception of God*, Cardiff 1943.
- Id., *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff 1944.
- JONAS, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, I, Göttingen 1934 (*Forschung z. Relig. u. Liter. der A. u. N. T.*, N. F., 33).
- JONES, J. M. B., *The chronology of the maghāzī — a textual survey*, in BSOAS 19/1957, 240-80.
- JONES, SIR WILLIAM, *Discours on the Arabs (1787)*, in *Discourses delivered before the Asiatic Society ... selected und edited by James Elmes*, I, Londres 1821.
- JONG, H. W. M. DE, *Demonische ziekten in Babylon en Bijbel*, Leyde 1959, XVI-132 p.
- JUNG, C. G., *Métamorphoses et symboles de la libido*, tr. fr., Paris, Mouton, 1928.
- Id., *Psychologie de l'inconscient*, trad. du Dr. Rolland Cahen, Genève 1952.

- JUNKER, H., *Prophet und Seher in Israel. Eine Untersuchung über die ältesten Erscheinungen des israelitischen Prophetentums, insbesondere der Prophetenvereine*, Trèves 1927.
- KAHLE, P., *Gebräuche bei den moslemischen Heiligtümern in Palästina*, in *Palästina Jahrbuch* 8/ 1912, 139-82.
- KALBI [IBN AL-], ABÛ L-MUNDIR HIŠĀM, *K. al-ašnām*, éd. Aḥmad Zakī P., Le Caire 1914 (2^e éd., Dār al-Kutub, 1924); éd., introd., trad. allem. et notes par Rosa Klinke-Rosenberger, Thèse Leipzig, 1941, 40-143 p., 1 carte (*Sammlung Orientalischer Arbeiten*, 8); trad. ang. N. A. Faris Princeton 1952.
- KAMMERER, A., *Pétra et la Nabalène: L'Arabie Pétrée et les Arabes du Nord dans leurs rapports avec la Syrie et la Palestine jusqu'à l'Islam*, I-II, Paris 1930.
- KARGE, PAUL, *Rephaim. Die urgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens*, Paderborn, 1917.
- KATSH, A. I., *Judaism and Islam. Biblical and Talmudic backgrounds of the Koran and its commentaries. Suras II and III ...*, New York, University Press, 1954, XXV-265 p., ill. (c. - r. Vajda, in *REJ* 113/1954, 72-73).
- KAWAR, IRFAN, *The Arabs in the Peace Treaty of A. D. 561*, in *Arabica* 3/1956, 181-213.
- KENNEDY, E. S., *A survey of Islamic Astronomical Tables*, in *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S., 46,2/Philadelphie 1956, 58 p., in-4^o, 8 fig., 3 tables.
- al-KISĀ'Ī, ABÛ BAKR, *K. bad' ad-dunyā wa-qīṣaṣ al-anbiyā'*, éd. J. Eisenberg, I-II, Leyde 1922-3.
- KMOŠKÓ, M., *Eine uralte Beschreibung der « Inkubation »* (*Gudea Cyl. A VIII*, 1-14), in *ZA* 29/1914-5, 158-171.
- KNUDTZON, J. A., *Die El-Amarna-Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen hergg., Anmerkungen und Register bearbeitet von O. Weber und E. Ebling*, I-II, Leipzig 1915 (*Vorderasiatische Bibliothek*, II, 1-2).
- KOHUT, ALEXANDER, *Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, in *Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes*, IV, 3/Leipzig 1866, 24-36.
- KÖNIG, ED., *Die Zahl Vierzig und Verwandtes*, in *ZDMG* 61/1907, 913-17.
- KOSCHAKER, P., *Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht*, in *Keilschriftrechten*, in *ZA* 41/1933, 1-89.
- KOWALSKI, F., *Zum dem Eid beim alten Arabern*, in *Acta Orientalia* 6/1933, 68-81.
- KOWALSKI, T., *Nase und Niesen im arabischen Volksglauben und Sprachgebrauch*, in *WZKM* 31/1924, 193-218.
- KRAČKOVSKY, I., *Contribution à l'histoire des contes arabes sur la ruse féminine*, in *Recueil ... Oldenbourg*, Leningrad 1934, 279-88.
- KRAEMER, JÖRG, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen, M. Niemeyer, 1959.
- KRAUS, F. R., *Texte zur babylonischen Physiognomantik*, Berlin 1939, 35 p., 65 pl. (AfO, Beiheft III).
- Id., *Die physiognomischen Omina der Babylonier*, Leipzig 1935 (MVAG 40,2), 107 p.
- Id., *Ein Sittenkanon in Omenform*, in *ZA* 43/1936, 77-113.
- KRAUS, P., *Jābir b. Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, I-II, Le Caire 1942-3 (*Mémoires de l'Institut Fr. d'Égypte*, 44-45).
- KREHL, LUDOLF, *Über die Religion der vorislamischen Araber*, Leipzig 1863, 93 p.

- (étude d'une page de ŠAHRĀSTĀNĪ, *Milal*, éd. Cureton, 432; éd. du Caire, en marge d'IBN HAZM, III, 215 sqq.).
- KREMER, ALFRED VON, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, 2^e éd. (reproduisant celle de 1868), Hildesheim, G. Olm, 1961, XII-472 p.
- KRISS, RUDOLF, et KRISS-HEINRICH, H., *Volksglaube im Bereich des Islams: I-Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1960, mit 105 Tafeln, in-8^o; II-Amulette und Beschwörungen, 1961, mit 104 Tafeln in-8^o.
- KROLL, J., *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Leipzig-Berlin 1932 (*Studien der Bibliothek Warburg*, 20).
- KRUMBACHER, K., *Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453)*, 2^e éd. révisée par A. Eberhard et H. Gelzer, I-II, Munich, 1897 (*Handbuch der klass. Altertumswiss.*, 9); réimpression New York, 1958 (*Burt Franklin Bibliographical Series*, 13).
- KUNITZSCH, P., *Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber*, Wiesbaden, 1961.
- KUPPER, JEAN-ROBERT, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Thèse Liège 1956 (in *Bibl. de la Faculté de Philol. et Lettres de l'Université de Liège*, 142), Paris, Belles Lettres, 1957, XIX-282 p.
- LABAT, R., *Commentaires assyro-babyloniens sur les présages*, Bordeaux 1933.
- Id., *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Thèse Paris Lettres 1939 (*Études d'Assyriologie*, 2).
- Id., *Hémérologies et ménologies d'Assur*, Thèse compl. Paris 1939.
- Id., *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, I-II, Leyde 1951 (*Coll. de Travaux de l'Académie Intern. d'Histoire des Sciences*, 7).
- Id., *Un calendrier babylonien des Travaux, des Signes et des Mois (séries Iqqr Ī-puš)*, Paris 1965 (*Bibl. de l'École des Hautes Études*, IV^e Séction, 121).
- LAESSØE, JØRGEN, *Studies on the Assyrian Ritual and Series bīt rimki*, Diss., Copenhagen 1955, 114 p., 3 pl., in-8^o.
- LAGRANGE, J. M., *Études sur les religions sémitiques*, 2^e éd. revue et augmentée, Paris 1905 (*Études Bibliques*).
- LAMARE, PIERRE, *Structure géologique de l'Arabie*, Paris-Liège 1936, 64 p., II pl., in-4^o.
- LAMMENS, H., *Le berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, I: *Le climat, les Bédouins*, Rome 1914.
- Id., *Le culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, in *BIFAO* 17/1919-20, 39-101.
- Id., *La cité arabe de Ta'if à la veille de l'Hégire*, in *MUSJ* 8,4/1922, 113-327.
- Id., *La Mecque à la veille de l'Hégire*, *ibid.* 9,2/1924, 97-439.
- Id., *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale*, *ibid.* 11,2/1926, 39-173.
- LANDSBERGER, B., *Das « gute Wort »*, in *MAOG* 41/1928-9, 294-321.
- Id., *A fragment of a series of ritualistic Prayers to astral Deities on the series of divination*, in *RA* 12/1915, 189-92.
- Id., *Semitic [Mythology]*, in *The mythology of all races*, V, Boston 1931.
- Id., *Philological Note: Maḥḥā, not Magus*, in *JRAS* 1932, 391-2.
- Id., *Babylonian and Hebrew Demonology with reference to the supposed borrowing of Persian Dualism in Judaism and Christianity*, *ibid.* 1934, 45-56.

- LECOMTE, G., *Ibn Qutayba. L'homme, son œuvre et ses idées*, Thèse Lettres, Paris 1965.
- LEEMANS, W. F., *Foreign trade in the Old Babylonian period as revealed by texts from Southern Mesopotamia*, Leyde 1960, VIII-196 p., 9 facs., 2 cartes (*Stud. et Doc. ad jura Or. ant. pertinentia*, 6).
- LEFÉBURE, E., *Le miroir d'encre dans la magie arabe*, in *Rev. Afr.* 49/1905, 205-227.
- LEHMANN, ED., *Nichtsemitisches Heidentum und Islam*, in *Theologischer Jahresbericht*, 21/1902, 56-86.
- LEVI DELLA VIDA, G., *Storia e religione nell'Oriente semitico*, Rome 1924, VIII-155 p.
- Id.*, *Les livres des chevaux* (d'Ibn Hišām al-Kalbī, Muḥ. b. al-A'rābī...), Leyde 1928, LIV-141, III pl. (Publ. de la Fondation de Goeje, 8).
- Id.*, *Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse*, Paris 1938.
- Id.*, *Studi orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, I-II, Rome 1956, 508, 624 p. (*Publicazioni dell'Istituto per l'Oriente*, 52).
- LÉVY, IS., *Cultes et rites dans le Talmud*, in *REJ* 43/1901, 183-205.
- LÉVY-BRUHL, *Mythologie primitive*, Paris 1935.
- Id.*, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris 1938.
- LEWIS, B., *The Arabs in History*, Londres-New York, 1954; trad. fr., Bruxelles, Office de Publicité, 1958, 193 p. ill. (*collections Lebègue et Nationale*, 124).
- Id.*, *The Origins of Ismā'īlism*, Cambridge 1940.
- LEXA, F., *La magie dans l'Égypte ancienne de l'ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, I-III, Paris 1925.
- LICHTENSTÄDTER, ILSE, *Women in the Aiyām al-'Arab*, Londres 1935.
- Id.*, *Folklore and fairy-tale motifs in early Arabic Literature*, in *Folklore* 51/1940, 195-203.
- LIEBRECHT, F., *Zur Volkskunde*, Heilbronn 1879, 522 p. (Recueils d'art. publiés dans plusieurs revues).
- LITTMANN, E., *Sternensagen und Astrologisches aus Nord-Abessinien*, in *ARW* 2/1908, 331-34.
- Id.*, *Über die Ehrennamen und Neubenennungen der islamischer Monate*, in *Der Islam* 8/1918, 228-36.
- Id.*, *Arabische Geisterbeschwörungen aus Ägypten*, herg., übers. und erl. von Enno Littmann, Leipzig, O. Harrassowitz, 1950, 114 p. (*Sammlung Orientalistischer Arbeiten*, 19).
- Lods, A., *Israël des origines au milieu du VIII^e siècle*, Paris 1930 (*L'Évolution de l'Humanité*, 26).
- Id.*, *Les Prophètes d'Israël*, Paris 1935.
- LOEB, E. M., *The Blood Sacrifice complex*, Menasha 1923.
- Id.*, *Tribal initiations and secret Societies*, in *Publ. in American Archaeol. and Ethnol.*, 25,3/Berkeley 1929, 249-88 (University of California).
- LÖW, EMMANUEL, *Die Finger in Litteratur und Folklore der Juden*, in *Gedankenbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann*, herg. von M. Braun und F. Rosenthal, Breslau 1900, 61-85.
- LUTZ, H. L. F., *Plaga septentrionalis in Sumero-Akkadian Mythology*, in *Semitic and Oriental Studies presented to William Popper*, Berkeley 1951, 297-310.
- al-MA'ARRI, ABŪ L-'ALĀ' *Risālat al-ğufrān*, éd. Bint aš-Šāṭi', Le Caire 1951 (*Daḥd'ir al-'Arab*, 4); trad. fr. de M. - S. Meïssa, Paris, Geuthner, 1932.

- MACDONALD, D. B., *The developpement of the idea of spirit in Islam*, in *Moslem World* 32, 1-2/janv-avril 1932; *Acta Orientalis* 9/1931, 307-51.
- Id.*, *Wahm in Arabic and its cognates*, in *JRAS* 1922, 505-21.
- MACKENSEN, RUTH S., *Arabic Books and Libraries in the Umayyad Period*, in *AJSL* 53/1936, 245 sqq.; 54/1937, 239 sqq.; 55/1938, 41 sqq.; 56/1939, 149-57 (*Supplementary Notes*).
- MADER, E., *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker*, Fribourg-en-Brisgau 1909 (*Biblische Studien*, 14, 5-6).
- al-MAĞRĪṬI [PSEUDO-], ABŪ MASLAMA, *Ġāyat al-ḥakīm wa-ḥaqq an-nattġatayn bi-t-taḡdīm*, éd. Ritter, Leipzig 1933 (in *Studien der Bibliothek Warburg*, 12); trad. allem. par H. Ritter et M. Plessner, sous le titre de « *Picatrix* », *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağrīṭī*, Londres 1962 (*Studies of the Warburg Institute*, 27). Sur cet écrit, cf. H. RITTER, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1/1921-22, 95-124.
- MAÏMONIDE, *Le Guide des Égarés*, trad. fr. par S. Munk, I-II, Paris 1856-61; trad. angl. par S. Pinès, avec introduction de L. Strauss, 1963, CXXIV-658 p.
- MAISLER, B., *Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnologie Syriens und Palästinas*, I, Giessen 1930 (*Oriental Seminar Giessen*, 2).
- MANZŪR [IBN], ABŪ L-FADL ĠAMĀL AD-DĪN, *Lisān al-'Arab*, I-XX, Būlāq 1300/1882.
- MARÇAIS, G., cf. s. DIEHL, CH.
- MARÇAIS, W., *L'euphémisme et l'antiphrase dans les dialectes arabes d'Algérie*, in *Or. Stud. Th. Nöldeke*, I, 425-38.
- Id.*, *Nouvelles observations sur l'euphémisme dans les parlers arabes maghrébins*, in *Mél. Isidore Lévy*, in *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 13/Bruxelles 1955, 331-98.
- MARCY, G., *Origine et signification des tatouages de tribus berbères*, in *RHR* 102/1930, 13-66.
- MARGOLIOUTH, D. S., *The relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam*, Londres 1924, 87 p., in-8° (*The Schweich Lectures*, 1921).
- MASSÉ, H., *Croyances et Coutumes persanes, suivies de contes et chansons populaires*, I-II, Paris, G. P. Maisonneuve, 1938 (*Les Littératures Populaires de Toutes les Nations*, N. S., 6).
- MASSIGNON, L., *La Mubdhala de Médine et l'hyperdulie de Fāṭima*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1955, 35 p., ill.
- Id.*, *Thèmes archétypiques en onirocritique musulmane*, in *Eranos-Jahrbuch* 12/1945 (= *Festgabe für C. G. Jung*), 241-51.
- al-MAS'ŪDĪ, ABŪ L-ḤASAN, *Murūğ ad-ḡahab*, éd. et trad. Barbier de Meynard et (pour les trois premiers vol.) Pavet de Courteille, I-IX, Paris 1861-77; nouvelle éd. (I, Beyrouth, sous presse) et trad. (I, Paris 1962) par Ch. Pellat.
- MAUCHAMP, ÉMILE, *La sorcellerie au Maroc*, Paris s. d.
- MAUPOIL, B., *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris 1943, XXXVI-688 p., 33 fig., VIII pl. (*Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris*, 42).
- Id.*, *Contribution à l'étude de l'origine musulmane de la géomancie dans le Bas-Dahomey*, Thèse Paris 1943.
- MAXWELL, J., *La divination*, Paris 1927 (*Bibl. de Philosophie Scientifique*, 182).
- MAY, H. G., *The Ark - a miniature Temple*, *ibid.* 52/1936, 215 sqq.
- Id.*, « *Ephod* » and « *Ariel* », *ibid.* 56/1939, 44-69.

- Id.*, *Pattern and Myth in the Old Testament*, in *The Journal of Religion*, University of Chicago, 21/1941, 285-99.
- al-MAYDÂNÎ, *Mağma' al-amṭâl*, éd. et versification par Ibn. b. 'Alî al-Aḥḍab, I-II, Beyrouth, Impr. Catholique, 1312/1894.
- MEEK, J. - T., *Hebrew Origins*, New York-Londres 1936.
- MEINERTZHAGEN, R., *Birds of Arabia*, Londres 1954 (rec. L. Thomson, in *Nature* 175/1955, 1055).
- MEISSNER, B., *Babylonien und Assyrien*, I-II, Heidelberg 1920-25 (*Kulturgeschichte Bibliothek*, R. 1: 3-4).
- MENDELSON, I., *Guilds in Babylonia and Assyria*, in *JAOS* 60/1940, 68-72.
- Id.*, *Guilds in Ancient Palestine*, in *BASOR* 80/1940, 17-21.
- MERCIER, L., *La parure des cavaliers* (= *Hulyat al-fursân de 'ABD AR-RAHMÂN B. HUDAYL AL-ANDALUSÎ*), I (texte) - II (trad.), Paris 1922-4.
- MERX, A., *Le rôle du foie dans la littérature des peuples sémitiques*, in *Florilegium Melchior de Vogüé*, Paris 1909, 427-44.
- MERZ, E., *Die Blutrache bei den Israeliten*, Leipzig 1916.
- MEYER, ED., *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen*, mit Beiträgen von B. Luther, Halle 1906.
- Id.*, *Histoire de l'Antiquité*, III: *La Babylonie et les Sémites jusqu'à l'époque cassite*, traduit de l'allemand, Paris 1926.
- MEYER, HEINRICH, *Die mandäische Lehre vom göttlichen Gesandten*, Kiel 1929.
- MLAKER, K., *Die Hierodulisten von Ma'in nebst Untersuchungen zur altsüdarabischen Rechtsgeschichte und Chronologie*, Leipzig 1943, 127 p., in-8° (*Sammlung Orientalischer Arbeiten*, 15).
- MONTEIL, CH., *La divination chez les Noirs de l'Afrique Occidentale française*, in *Bull. du Com. d'Ét. Hist. et Scient. de l'A.O.F.*, 14/Paris 1931 (tiré-à-part, Larose 1932, 82-95, 108).
- MONTGOMERY, JAMES A., *Arabia and the Bible*, Philadelphie 1934.
- Id.*, *Arabic Names in I and II Kings*, in *The Moslem World* 13/1941, 266-7.
- MORGENSTERN, J., *The etymological history of the three Hebrew synonyms for « to dance »: HGG, HLL and KRR and their cultural significance*, in *JAOS* 36/1916-7, 321-32.
- MORITZ, B., *Arabien: Studien zur physikalischen und historischen geographie des Landes*, Hanovre 1923.
- MOSCATI, S., *Histoire et civilisation des peuples sémitiques*, trad. fr. revue et mise à jour par l'auteur, Paris, Payot, 1955, 238 p. (*Bibl. Historique*).
- Id.*, *I predecessori d'Israele. Studi sulle più antiche genti semitiche in Siria e Palestina*, Rome 1956 (*Università di Roma, Studi Orientali* ..., 4), 140 p., V pl.
- Id.*, *The Semites in ancient history. An inquiry into the settlement of the Beduin and their political establishment*, Cardiff, University of Wales P., 1959, 142 p. ill.
- Id.*, *The face of the Ancient Orient*, translated from Italian original, Londres, Routledge, 1960, XVI-328, 32 pl., 5 ill.
- Id.*, *Lezioni di Linguistica Semitica*, Rome 1960, 191 p. (*Centro di Studi Semitici, Sussidi didattici*, 1).
- MOUBARAC, Y., *Abraham dans le Coran*, Paris, Vrin, 1958 (*Études Musulmanes*, 5), 205 p., n-8°
- Id.*, *Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en*

- épigraphe sud-sémitique*, in *Le Muséon* 68/1955, 93-135, 325-368 ; tiré-à-part Louvain 1955, 86 p.
- Id.*, *Les études d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam. Éléments de bibliographie et lignes de recherches*, in *REI* 1955 et 1957 ; tiré-à-part, Paris 1957, 118 p.
- MOURAD, Y., *La physiognomonie arabe et le Kitāb al-firāsa de Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, thèse compl. Paris 1939.
- MUĞĀWIR [IBN AL-], *Tārīḥ al-mustabṣir*, éd. Löfgren, I-II, Leyde 1951-54.
- MUSIL, ALOIS, *Arabia Petrea*, I-II, 1-2, Vienne 1907-1908.
- Id.*, *Arabia Deserta*, New York 1927 (*Oriental Explorations and Studies*, 2).
- Id.*, *The manners and customs of the Rwala bedouins*, New York 1928.
- Id.*, *Northern Nejd*, New York 1928.
- Id.*, *Northern Ḥiğāz*, New York 1926.
- Id.*, *Palmyrena*, New York 1928.
- MUSS-ARNOLT, W., *The Urim and Thummim. A suggestion as to their original nature and significance*, in *AJSJL* 16/1899-1900, 193-224.
- NADĪM [IBN AN-], ABŪ L-FARĀĞ MUḤ. B. IṢḤĀQ, *K. al-fihrist*, éd. Flügel, (achevé après sa mort par J. Rödiger et A. Müller), Leipzig 1871-2.
- an-NAĞĪRAMĪ, ABŪ IṢḤĀQ IBR., *K. aymān al-'Arab*, éd. avec introd. par Charles D. Matthews, in *JAOS* 58/1938, 615-37.
- NAGY, A., *Sulle opere di Ja'qūb Ben Isḥāq al-Kindī*, in *Rend. Accad. dei Lincei*, Cl. Sc. Mor., Stor. e Filol., ser. V, t. 4/1895, 157-73.
- an-NAHRAWĀLĪ, QUTB AD-DĪN, *K. al-i'lām bi-a'lām bayt Allāh al-ḥardm*, éd. Wüstenfeld, in *Die Geschichte und Beschreibung der St. Mekka*, III, Leipzig 1857.
- NALLINO, CARLO ALFONSO, *Sulla costituzione delle tribù Arabe prima dell' Islamismo*, in *Nuova Anthologia* 131/1893, 614-37.
- Id.*, *Raccolta di scritti editi e inediti ... a cura di Maria Nallino*, I-VI, Rome 1939-48: III-Storia dell'Arabia preislamica ... (1941); V - Astrologia, astronomia ... (1944).
- NASTER, P., *L'Asie-Mineure et l'Assyrie aux VIII^e et VII^e siècles avant J. - C. d'après les annales des rois assyriens*, Louvain 1938 (*Bibl. du Muséon*, 8).
- NAU, F., *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, Paris 1933 (*Cahiers de la Société Asiatique*, 1).
- NEBESKY, R. DE, et WOJKOWITZ, *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetans protective Deities*, La Haye, Mouton and Co., 1956, XV-666 p., 20 pl., 25 fig.
- NEGELEIN, J. VON, *Der Traumschlüssel der Jaggadeva. Ein Beitrag zur indischen Mantik*, Giessen, 1912 (*Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten*, XI, 4); rec. de Winternitz, in *WZKM* 26/1912, 403-4.
- NEVSKIJ, N., *La figuration de l'arc-en-ciel sous forme d'un serpent céleste*, in *Recueil ... Oldenburg*, Leningrad 1934, 367-98.
- NIEBUHR, CARLSSEN, *Description de l'Arabie d'après des observations et recherches faites dans le pays même*, I-II, Paris 1779 sqq. (paru en allem. en 1772; trad. angl. 1792).
- NIELSEN, DITLEF, *Der Dreieinige Gott in religionshistorischen Beleuchtung: I — Die drei göttlichen Personen*, Copenhagen-Berlin-Londres 1922; II — *Die drei Naturgottheiten*, Copenhagen 1942.

- NILSSON, M. P., *Sonnenkalender und Sonnenreligion*, in ARW 30/1933, 141-73.
- NÖLDEKE, TH., *Die Schlange nach arabischen Volksglauben*, in *Zeitsch. f. Völkerpsych.* 1/1860, 412-6.
- Id., *Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg 1910.
- Id., *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg 1910.
- Id., *Zur Ethnographie Arabiens*, in ZDMG 23/1869, 296-8 (sur O. BLAU, *Die Wanderung der sabäischen Völkerstämme im 2. Jahrhundert n. Chr. nach arabischen Sagen und Ptolemaeus*, ib. 22/1868, 654-73; cf. ib. 24/1870, 227-9).
- Id., *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebenzigsten Geburtstag ...*, I-II, Giessen 1906.
- Id., FR. SCHWALLY, G. BERGSTRÄSSER et O. PRETZL, *Geschichte des Qorans*, 2^e éd., Leipzig 1909-38; réimpr. photomécan., Hildesheim, G. Olms, 1961 (3 vol. en 1 vol.).
- NÖTSCHER, FR., *Die Omen-Serie Šumma ālu ina mēlê šakin* (CT 38-40), in *Orientalia*, Serie Prior, 31/1928, 78 p.; 39-42/1929, 247 p.; 51-54/1930, 243 p.
- NOUGAYROL, J., *Conjuration ancienne contre Samana*, in AO 17,2/1949, 213-26.
- Id., *Aleuromancie babylonienne*, in *Orientalia* 32/1963, 381-6.
- an-NUWAYRI, ŠIHĀB ad-DĪN, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, I-XVIII, ..., Le Caire, Dār al-Kutub, 1923-55 ...
- NYBERG, H. S., *Bemerkungen zum *Buch der Götzenbilder* von Ibn al-Kalbī*, in DRAGMA Martino P. Nilsson dedicatum, Lund 1939, 346-66 (*Skrifter utg. av Svenska institutet i Rom*, Ser. 2: 1/1939).
- Id., *Die Religionen des alten Iran*. Deutsch von H. H. Schaeder, Leipzig 1938 (MVAG, 43).
- NYSTRÖM, SAMUEL, *Beduinismus und Jahwismus. Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten-Testament*, Inaug. Diss., Lund 1946, 232 p. (c. - r. de Dhorme, in *Symbolae Biblicae Upsalienses*, 12/1950, 36-41).
- OBINK, H. T., *The forms of prophetism*, in HUCA 14/1939, 23-28.
- OBERMANN, J., *Islamic Origins*, in *The Arab Heritage*, éd. par N. A. Faris, Princeton [1944] 1946, 58-120.
- OESTERLY, W. O. E., *The sacred Dance. A study in comparative Folklore*, Cambridge 1923.
- Id., *Sacrifices in Ancient Israel. Their Origin, Purposes and Development*, Londres 1937.
- OLDENBURG, S. F., *Recueil d'articles publié à l'occasion du cinquantième d'activité scientifique et publique de S. F. Oldenburg par l'Académie des Sciences de l'URSS*, Leningrad 1934, 642 p. (en russe); c. - r. de B. Nikitine, in JA 226/1935, 337.
- O'LEARY, E. DE LACY, *Arabia before Muḥammed*, Londres 1927.
- Id., *Arabic Thought and its place in history*, nouv. éd., Londres 1939.
- OLINDER, G., *The Kings of Kinda of the family of Akil-el-Mirāḍ*, Londres 1927.
- OPITZ, K., *Die Medizin im Koran*, Stuttgart 1906.
- OPPENHEIM, A. LEO, *The interpretation of dreams in the ancient Near East*, with a translation of a Assyrian Dream-Book, in *Transactions of the American Philological Society*, N. S., 46,3/1956, 179-373; trad. fr. par J. M. Aymard, Paris, Horizons de France, 1959, 210 p.

- Id., *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilisation*, Chicago-Londres 1964, 433 p., in-8^o.
- Id., *Zur keilschriftlichen Omenliteratur*, in *Orientalia*, N. S., 5/1936, 199-228.
- Id., *Was bedeutet ari in den hurritischen Personennamen?*, in *Rev. Hittite et Asiatique* 4/1936, 58-68.
- OPPENHEIM, M. FREIHER VON, *Die Beduinen*, III: *Die Beduinenstämme in Nord u. Mittelarabien und in 'Irāk*, rev. et publ. par W. Caskel (1^{ère} partie), Wiesbaden 1952, VIII-171 p.
- O'SHAUGNESSY, TH., *The koranic concept of the world of God*, Rome 1948 (*Biblica et Orientalia*, 11).
- Id., *The developement of the meaning of spirit in the Koran*, Rome 1953 (*Orientalia Christiana Analecta*, 139).
- OSIANDER, E., *Studien über die vorislamischen Religion der Araber*, in ZDMG 7/1853, 463-505.
- OSTERREICH, T. K., *Possession demoniacal and other*, Londres 1930.
- ODENRIJN, M. A. VAN DEN, *De vocabulis quibusdam termino נכריה synonymis*, in *Biblica* 6/1925, 294-34.
- OWEN, CHARLES A., *Arabian wit and wisdom from Abū Sa'īd al-Ābl's Kitāb Nathr al-Durār*, in JAOS 54/1934, 240-75 (Diss. Yale).
- PAGLIANO, G., *La famiglia presso gli Ebrei e altri popoli semitici*, Rome 1952, 172 p.
- PALGRAVE, W. G., *Narrative of a year's Journey through Central and Eastern Arabia* (1862-63), Londres et Cambridge, 1865; trad. fr., I-II, par E. Jouveau, Paris, Hachette, 1866.
- PANGRITZ, W., *Das Tier in der Bibel*, München-Bale, 1963, 174 p.
- PARET, R., *Die legendäre Maghāzī-Litteratur*, Tübingen 1930.
- Id., *Der Islam und das griechische Bildungsgut*, Tübingen 1950 (*Philosophie und Geschichte*, 70).
- Id., *Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam*, in *West-östliche Abhandlungen R. Tschudi*, Wiesbaden 1954, 147-153.
- PARMELEE, A., *All the birds of the Bible*, Leyde 1960, 279 p. ill.
- PATON, L. B., *Survivals of primitive Religion in moderne Palestine*, in *The Annual of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem*, 1/1920, 50-65.
- PAULY, AUGUST FRIEDRICH et GEORG WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894 sqq.
- PAUTZ, OTTO, *Mohammed's Lehre von der Offenbarung quellenmässig dargestellt*, Leipzig 1898.
- PEDERSEN, J., *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen ...*, Strasbourg 1914 (*Studien z. Gesch. u. Kultur des islamischen Orients*, 3).
- Id., *The Šābians*, in *A vol. of Or. St. presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, 383-91.
- Id., *Israel, its life and culture*, I-IV, Londres-Copenhague 1926-40.
- Id., *The Islamic preacher: wa'iz, mudhakkir, qāṣṣ*, in *I. Goldziher Memorial Vol. I*, Budapest 1948, 226-51.
- Id., *Studia Orientalia J. Pedersen dicata*, Hauniae 1953, XVII-390 p.
- PEAKE, R. S., *The Roots of Hebrew Prophecy and Jewish Apocalyptic* in *Bulletin of the John Rylands Library* 7/1922-23, 233-55.

- PELLAT, CH., *Le milieu baṣrien et la formation de Ḡāḥiḡ*, thèse Lettres Paris 1953.
 Id., *Le traité d'astronomie pratique d'Ibn Qutayba*, in *Arabica* 1/1954, 84-88.
 Id., *Dictons rimés, anwā' et mansions lunaires chez les Arabes*, *ibid.* 2/1955, 17-41.
 Id., *Essai d'inventaire de l'œuvre ḡāḥiḡienne*, *ibid.* 3/1956, 147-180.
 PERITZ, I. J., *Woman in the Ancient Hebrew Cult*, in *JBL* 17/1898, 111-148.
 PERRON, A., *Femmes arabes avant et depuis l'Islamisme*, Paris-Alger 1858.
 Id., *La Médecine du Prophète*, Paris-Alger 1860 (= trad. d'al-Manḥaḡ as-sawī wa-l-manḥal ar-rawī fī ḡ-ḡibb an-nabawī de ĠALĀL AD-DĪN AS-SUYŪṬĪ, lithogr. du Caire 1287/1870; extrait de la *Gazette Médicale de l'Algérie*).
 PHILBY, H. St. J. B., *Das geheimnisvolle Arabien. Entdeckung und Abenteuer*, mit 71 Einschaltbildern ..., I-II, Leipzig 1925, 365, 320 p. (rec. Braunlich, in *OLZ* 1928, 242-8).
 Id., *The background of Islam. Being a sketch of Arabian History in Pre-Islamic Times*, Alexandrie 1947.
 Id., *Arabian Highlands*, Londres 1950.
 Id., *The Land of Midian and Sheba. Exploring the Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Routes of Arabia*, Londres 1955, 335 p., ill., 3 cartes.
 PIRENNE, J., *La Grèce et Saba. Une nouvelle base pour la chronologie sud-arabe*, Paris 1955.
 Id., *Le Royaume sud-arabe de Qaṭabān et sa datation d'après l'archéologie et les sources classiques jusqu'au Périple de la Mer Erythrée ... avec contribution d'André Maricq* ..., Louvain 1961, XV-248 p., ill. XII pl. (*Bibl. du Muséon*, 48).
 POCOCKE, ED., *Specimen historiae Arabum sive Gregorii Abul-Farajii Malatensis de origine et moribus Arabum*, Oxford 1650.
 POLIAK, A. N., *L'arabisation de l'Orient sémitique*, in *RÉI* 1938, 35-63.
 Id., *The history of the Arabs*, Jérusalem 1945 (hébreu).
 PRESS, R., *Das Ordal im alten Israel*, Diss. Giessen 1933.
 PRINZ, HUGO, *Altorientalische Symbolik*, Berlin 1915.
 PROCKSCH, O., *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr*, in *Leipziger Studien aus dem Gebiete der Geschichte*, hersg. von G. Buchholz, K. Lamprecht, E. Marcks, G. Seeliger, V, 4/Leipzig 1899 (thèse).
 PTOLÉMÉE, CL., *Apotelesmatica* (III,1), éd. F. Boll (†) et AE. Boer, in *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig 1940, 213 p., in-12°.
 al-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-a'šā fī šind'at al-inšā'*, I-XIV, éd. du Caire 1331-38/1912-19.
 Id., *Nihāyat al-arab fī ma'rifat qabā'il al-'Arab*, refait en 1814 par ABŪ L-FAWZ AS-SUWAYDĪ sous le titre de *Sabā'ik aḡ-ḡaḡab fī ma'rifat qabā'il al-'Arab*, éd. Baḡdād 1332/1913.
 al-QALYŪBĪ, ŠIHĀB AD-DĪN, *The book of anecdotes, wonders, marvels, pleasantries, rarities, useful and precious extracts* (= *Nawādir al-Q.*), éd. W. Nassau et Kabir al-Dīn Mawlawi, Calcutta 1856; cf. O. RESCHER, *Die Geschichten und Anekdoten aus Q.'s Nawādir und Schirwān's Nafaḥāt al-Jemen* Stuttgart 1920.
 QARDĀHĪ, ĠIBRĀ'IL, *al-Lubāb* (Dictionnaire syriaque-arabe), I-II, Beyrouth, Impr. Catholique, 1887-91.
 al-QAZWĪNĪ, ZAKARĪYYĀ B. MUḤ., *'Aḡḡib al-maḡlūḡāt* (I) *wa-āfār al-bilād* (II), éd. Wüstenfeld, I-II, Göttingen 1848-9, 451, 481 p.

- al-QIṬĪ, ABŪ L-HASAN, *Tārīḡ al-ḡukamā'*, éd. J. Lippert (auf Grund der Vorarbeiten A. Müller), Leipzig 1903, 444 p. + index.
 QUATREMÈRE, E. M., *Les asiles chez les Arabes*, in *Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres*, 15,2/Paris 1842, 307-48.
 QUINCKE, G., *Zur babylonischen Becherwahrsagung*, in *ZA* 18/1904-05, 223-7.
 al-Qur'ān, éd. du Caire (Maktabat al-Qāhira); trad. R. Blachère, avec notes, glossaire et index, Paris 1957; cf. *Islam d'Hier et d'Aujourd'hui*, 3-5/1947-50.
 al-QUṢAYRĪ, ABŪ L-QĀSIM 'ABD AL-KARĪM, *ar-Risāla al-Quṣayriyya fī 'ilm al-taṣawwuf*, éd. Būlāq 1284/1867-8; cf. R. HARTMANN, *Al-Kuschairis Darstellung des Ṣūfismus, mit Übersetzungs-Beilage und Indices*, Berlin 1914 (*Türkische Bibliothek*, 18).
 QUTAYBA [IBN], ABŪ MUḤ. 'ABDALLĀH B. MUSLIM, *K. al-ma'ārif*, éd. Wüstenfeld, Göttingen 1850.
 Id., *'Uyūn al-aḡbār*, éd. partielle de Brockelmann, I-IV, in *Semitischen Studien*, 18, Weimar-Strasbourg 1898-1908 (cf. Brockelmann, in *RAAD* 14/111-126; éd. complète du Caire, I-XII, 4 vol., 1925-30; cf. introd. et index au vol. IV).
 Id., *K. al-anwā'*, éd. Muḥ. Ḥamidullah et Ch. Pellat, Ḥaydarābād-Deccan 1375/1956, 208 p., in-8°.
 Id., *K. al-'Arab wa-'ulūmiḥā* (sur les var. de ce titre, cf. LECOMTE, *Ibn Qutayba*, 109-11), éd. partielle par Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī, in *al-Muḡtabas*, IV, 657-68 et 721-35; Muḥ. Kurd 'Alī en publia un morceau dans *Rasā'il al-bulāḡā'*, Le Caire 1331/1913, 269-95; 2^e éd. 1325/1946, 344-77.
 Id., *K. al-maysir wa-l-ḡiddḥ*, éd. Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, Le Caire 1343/1924, 173 p. (cf. contenu ap. LECOMTE, *op. cit.*, 128-30).
 RABIN, CHAIM, *Ancient West Arabian: A study of the dialects of the Western Highlands of Arabia in the sixth and seventh centuries*, Londres, Taylor's Foreign Press, 1951, xiv-226 p., 20 cartes (c.-r. J. Fück, in *Isl. Quarterly*, I/1954, 60-2).
 Id., *The Beginnings of Classical Arabic*, in *Studia Islamica* 4/1955, 19-38.
 RĀĠĪB PĀŠĀ, MUḤ., *Safinat ar-rāḡib wa-daḡnat al-ma'ālib*, Būlāq 1282/1865-6.
 RAHMAN, R., *Prophecy in Islam*, Londres 1958.
 RANSOME, H. M., *Sacred Bee in ancient times and folklore*, Londres 1937.
 RĀSĀNEN, MARTIN, *Wahrsagung und Verblösung mit Pfeil und Bogen*, in *MéL. Z. V. Togan*, Istanbul 1950-55, 273-7.
 RASMUSSEN, J. L., *Additamentum ad Historiam Arabum ante Islamismum excerpta ex Ibn Nabatah, Nuveirio atque Ibn Koleibah* (texte ar. et trad. latine), Hauniae 1821.
 RASWAN, C. R., *Mœurs et coutumes des Bédouins*, trad. de l'anglais, Paris, Payot, 1936.
 Id., *Au pays des tentes noires*, trad. de l'anglais par G. Montadon, Paris 1936.
 RATHJENS, CARL, *Die Pilgerfahrt nach Mekka*, Hamburg 1948.
 Id., *Kulturelle Einflüsse in Südwest-Arabien von den ältesten Zeiten bis zum Islam*, in *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, I, 1/Heidelberg 1950, 1-42, I-III pl. (avec bibliographie).
 Id., *SABEICA. Berichte über die archaeolog. Ergebnisse* ..., I-II, Hamburg 1953-55 (*Mitt. Mus. Völkerkunde*, 24).
 Id., et H. VON WISSMANN, *Vorislamische Altertümer*, Hamburg 1932.
 REINACH, S., *Cultes, mythes et religions*, I-V, Paris 1905-23.

- REINFRIED, H., *Bräuche bei Zauber und Wunder bei Buchari*, Freiburger Diss., Karlsruhe 1915.
- RESCHER, O., *Über fatalische Tendenzen in den Anschauungen der Araber*, in *Der Islam* 2/1911, 337-44.
- RINALDI, G., *Oracoli amorriti*, in *Aevum* 28/1954, 1-9.
- RINGGREN, H., *Studies in Arabian Fatalism*, in *Acta Universitatis Upsaliensis*, 1955, 2, 226 p.
- RITTER, H., *Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit*, II: *Die Anfänge der Hürdtsekte*, in *Oriens* 7/1954, 1-54.
- ROBERT, F., *Les noms des oiseaux en grec ancien*, Thèse Neuchâtel, 1911.
- ROBINSON, T. H., *Studies in Old Testament prophecy presented to Prof. T. H. Robinson*, Edinburgh 1950.
- RODINSON, M., *Considérations sociologiques sur les origines de l'Islam*, comm. du 9. VI. 56, Institut Fr. de Sociologie, Paris 1957.
- Id.*, *Mahomet et les origines de l'Islam*, in *Les Cahiers rationalistes*, 164/1957, 173-200.
- ROEDER, GÜNTHER, *Volks Glaube im Pharaonenreich*, Stuttgart, 1952, 273 p., in-8° ill.
- ROSENBERG, ALFONS, *Weisheit des Talmud. Mystische Texte und Traumdeutungslehre*, Munich-Planegg, 1955, 135 p., in-12°.
- ROSENTHAL, FR., *Humor in early Islam*, Leyde, Brill, 1956, 154 p., ill.
- ROSSELL, W. H., *A Handbook of Aramaic Magical Texts*, in *Shelton Semitic Series*, 2/1953, 153 p.
- ROWLEY, H. H., *Wisdom in Israel and in the ancient Near East*, presented to H. H. Rowley ..., ed. by M. Noth and D. W. Thomas, Leyde 1955, XIX-301 p. (*Supplements to VT*, 3).
- RUSKA, J., *Arabische Alchemisten: I-Chalid ibn Jazid ibn Mu'awija; II: Ġafar Aṣṣadiq, der sechste Imam. Mit einer Nachbildung der Handschrift Gotha A. 1292 (Haleb 338) ...*, in *Akten der von-Pertheim-Stiftung, Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwiss.*, Heidelberg 1924, 56, 129 p.
- Id.*, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Litteratur*, Heidelberg 1926 (*Institut f. Gesch. der Naturwiss.*, 4).
- RYCKMANS, G., *Les religions arabes préislamiques*, 2^e éd. 1953, 65 p. (*Bibl. du Muséon*, 26/1951); cf. QUILLET, *Hist. Générale des Religions*, IV, Paris 1947, 307-22 (rec. Dhorme, in *RHR* 133/1947-8, 34-48 = *Recueil Éd. Dhorme*, 736 sqq.); 2^e éd., Paris 1960, II, 199-228.
- Id.*, *Rites et croyances préislamiques en Arabie méridionale*, in *Le Muséon* 55/1942, 165-76 (extrait in *CRAIBL* 1942, 232-4).
- RYCKMANS, J., *L'institution monarchique en Arabie méridionale*, Louvain 1952 (*Bibl. du Muséon*, 28).
- Id.*, *La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle*, Istanbul 1956, 24 p., 4 pl., 1 carte (*Publ. de l'Institut néerlandais d'Histoire et d'Archéologie d'Istanbul*, 1).
- SAARISALO, A., *Arabic Tradition and Topographical Research*, in *Studia Orientalia Societas Orientalis Fennica*, 17,3/Helsinki 1952, 24 p.
- SACHS, A. J., *Babylonian Horoscopes*, in *JCS* 6/1952, 49-75 (comp. LAROCHE, in *Rev. Hittite et Asiatique* 62/1958, 23).

- SA'D [IBN], *K. al-ḡabaqāt al-kabīr*, éd. Sachau ..., I-IX, Leyde 1905-1940.
- ŠAHĪD [IBN] AL-ĀNDALUSĪ, ABŪ 'ĀMIR, *Risālat al-tawābī' wa-z-zawābī'*, éd. Buṭrus al-Bustānī, Beyrouth, Šādir, 1951, 213 p.
- aš-ŠAHRASṬĀNĪ, 'ABD AL-KARīm, *K. al-milāl wa-n-nihāl*, éd. W. Cureton, I-II, Londres 1942-46 (rééd. Leipzig 1923); éd. du Caire en marge d'Ibn Ḥazm (voir ce nom); éd. M. F. Badrān, Le Caire, Impr. al-Azhar, 1950, 673 p.
- ŠĀ'ID [IBN] AL-QURTUBĪ, ABŪ L-QĀSIM, *K. al-ta'rīf bi-ḡabaqāt al-umam*, éd. L. Chelkho, in *al-Mašriq* 1911; tiré-à-part, 1912; trad. fr. de R. BLACHÈRE, *Livre des catégories des nations*, trad. avec notes et index, précédé d'une introd., Paris 1935 (*Publ. de l'Institut des Hautes Études Marocaines*, 28). Cf. R. BLACHÈRE, *Une source de l'histoire des sciences chez les Arabes*, in *Hespéris* 8/1928, 357-61.
- SAINTÉ-FARE GARNOT, J., *Défis au destin*, in *BIFAO* 59/1960, 1-28.
- SAINTYVES, P., *L'éternuement et le bâillement dans la magie, l'ethnographie et le folklore médical*, Paris, E. Nourry, 1921.
- Id.*, *En marge de la légende dorée; songes, miracles et survivances*, Paris 1931.
- SALZBERGER, B. G., *Die Salomosage in der semitischen Literatur I-Salomo bis zur Höhe seines Ruhmes*, Heidelberger Diss., Berlin 1907; II- *Salomos Tempelbau und Thron*, in *Schrift. der Lehranstalt für die Wissensch. des Judentums*, 2, 1/Berlin 1912.
- aš-ŠA'RĀNĪ, 'ABD AL-WAHHĀB, *Kaṣf al-ḡiḡāb wa-r-rān 'an waḡh as'ilal al-ḡān*, éd. du Caire 1290/1873 (rec. Nöldeke, in *ZDMG* 69/1910, 439-45).
- SARTON, G., *Introduction to the History of Science*, I-III, Baltimore 1927-48 (Carnegie Institut Publ., 376).
- SAUERMAN, O., *Untersuchungen zu der Wortgruppe n ḡ š*, Vienne, Mayer et Co., 1952, XXII-165 p. (rec. von Soden, in *WZKM* 53/1956, 157-60).
- SCHACHT, J., *Die arabische ḡijāl-Literatur*, in *Der Islam* 15/1926, 211-232.
- Id.*, *Über den Hellenismus in Baḡdād und Cairo im 11. Jahrhundert*, in *ZDMG* 90/1936, 526-45.
- Id.*, *Une citation de l'Évangile de St. Jean dans la Sīra d'Ibn Ishāq*, in *al-Andalus* 16/1951, 489-90 (*Jo.* 15,23-16,1).
- SCHAEDE, H. H., *Der Orient und das griechische Erbe*, in *Antike* 4/1928, 226-65.
- SCHAEFFELOWITZ, I., *Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*, Giessen 1912 (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten*, 12, 2).
- Id.*, *Altpalästinische Bauernglaube*, Giessen 1925.
- SCHMIDT, B., *Steinhaufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel*, in *Jahrbücher für Class. Philol.*, 147/1893, 369-95.
- SCHMIDT, W., *Festschrift. Publication d'Hommage offerte au P. W. Schmidt*, Vienne 1928, 977 p.
- SCHREIKE, B., *Die Himmelsreise Muḡammeds*, in *Der Islam* 6/1916, 1-30.
- SCHULTESS, FR., *Umajja ibn Abi ṣ-Šalt*, in *Beiträge zur assyr. und semitischen Sprachwiss.* 8,3/Leipzig 1911.
- SCHÜTZINGER, H., *Ursprung und Entwicklung der arabischen Abraham-Nimrod Legende*, Bonn 1961 (*Bonner Orientalistische Studien*, N. S., 11).
- SCHWALLY, FR., *Semitischen Kriessallertümern; I- Der heilige Krieg im alten Israel*, Leipzig 1901, 111 p., in-8°.
- Id.*, *Aegyptiaca* (mœurs de l'Égypte moderne, complément à E. W. LANE, *An account*

- of the manners and customs of the modern Egyptians, Londres 1835), in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 417-24.
- SCHWARZ, P., *Traum und Traumdeutung bei Abdelgani an-Nabulsi*, in *ZDMG* 67/1913, 273-93 (cf. *ib.* 68/1914, 275-325 : A. Fischer)
- SELIGMAN, S., *Der böse Blick und Verwandtes*, I-II, Berlin 1910.
- SELLHEIM, R., *Die klassisch-arabischen Sprichwörtersammlungen insbesondere die des Abū 'Ubaid*, La Haye 1954, 164 p. in-8°.
- SELLIN, E., *Der alttestamentliche Prophetismus*. Drei Studien, Leipzig 1912.
- Id.*, *Efod und Terafim*, in *Journal of Palestine Oriental Society* 14/1934, 185 sqq.
- SERJEANT, R. B., *Hūd and Other Pre-Islamic Prophets of Ḥaḍramawt*, in *Le Muséon* 67/1954, 121-79.
- Id.*, *Stern-Calenders and an Almanach from South-West Arabia*, in *Anthropos* 49/1954, 433-59.
- SERRADJ, M. B., *Quelques usages féminins populaires à Tlemcen, suivis d'une note sur quelques procédés divinatoires traditionnels dans la région de Tlemcen*, in *IBLA* 55/1951, 279-92.
- aš-ŠIBLĪ B. QAYYIM aš-ŠIBLĪYYA, BADR AD-DĪN, K. *dkām al-marḡān fī aḥbār al-ḡān*, éd. du Caire 1326/1908, 231 p., in-8° (rec. Nöldeke, in *ZDMG* 64/1910, 439-45 ; cf. également O. Rescher, in *WZKM* 28/1914, 241-52).
- SICARD, A., *Pratiques médicales, superstitions et légendes des habitants de la commune mixte de Takitount*, in *Rev. Afr.* 55/1911, 42-63.
- ŠIDDIQI, M. Z., *The medicine of the Arabs in the pre-islamic period*, in *Armughān-e 'Ilmi-Professor M. Shafi' presentation volume*, éd. by S. M. Abdullah, Lahore 1955, 217-20.
- SIDERSKY, D., *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*, Paris 1933, 161 p., in-8°.
- Id.*, *Les fêtes agraires des Phéniciens et des Hébreux*, in *Actes du XX^e Congrès Intern. des Orientalistes*, 1938 Louvain 1940, 275-78.
- SIEGMAN, E. F., *The False Prophets of the Old Testament*. Summary of a Dissert., Washington 1939.
- SIGGEL, A., *Das Sendschreiben « Das Licht über das Verfahren des Hermes der Hermesse dem, der es begehrt »*, in *Der Islam* 24/1937, 287-306.
- as-SIGISTĀNĪ, ABŪ ḤĀTIM, K. *al-mu'ammariṇ*, éd. I. Goldziher, in *Abhandlungen zur arab. Philologie*, II, Leyde 1899.
- SIME, J., *Samuel and the Schools of the Prophets*, Londres 1905.
- SINĀ [IBN], K. *aš-šifā'*. Cf. *La psychologie d'Avicenne*, éd. et trad. Ján Bakoš, I-II, Prague 1956 (= *šifā'*, physique, fann VI, *maqāla* 4, ch. 4).
- Id.*, K. *al-išārāt*. Cf. A.-M. GOICHON, *Directives et Remarques*, Paris-Beyrouth 1951.
- SISTER, M., *Die Typen der prophetischen Visionen in der Bibel*, in *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 78/1934, 399-430.
- SKINNER, J., *Prophecy and Religion*, Cambridge 1922.
- SMITH, J. M. POWIS, *Southern Influences upon Hebrew Prophecy*, in *AJSJL* 35/1918-9, 1-19.
- SMITH, SIDNEY, *Events in Arabia in the sixty century*, in *BSOAS* 16/1954 425-68.
- SMITH, W. ROBERTSON, *Kinship and marriage in Early Arabia*, Cambridge 1885 ; Londres 1903.
- Id.*, *Lectures on the Religion of the Semites*. First series : *The fundamental Institu-*

- tions, Cambridge 1894 ; 3^e éd. avec additions par Cooke, Londres, A. et C. Black, 1927.
- Id.*, *On the forms of Divination and Magic enumerated in Deut. XVIII*, 10-11, in *The Journal of Philology* 13/1885, 273-87 ; 14/1885, 113-28.
- SNOUCK HURGRONJE, C., *Mekka*, I-II, La Haye 1889 ; trad. angl., Londres 1931.
- Id.*, *Het Mekkaansche Feest*, Leyde 1889 ; cf. *Verspreide Geschriften*, I, 1-124 ; trad. partielle par Bousquet, in *Selected Works*, 171-213.
- Id.*, *Verspreide Geschriften*, I-VI, Bonn-Leipzig 1923-27.
- Id.*, *Selected works of C. Snouk Hurgronje*, éd. in English and French by G. H. Bousquet and J. Schacht ..., Leyde, Brill, 1957, 299 p.
- SODEN, WOLFRAM VON, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1959 sqq. (encore inachevé).
- Id.*, *Eine altassyrische Beschwörung gegen die Dämonen Lamastu*, in *Orientalia* N. S. 25/1956, 141-8.
- SOMOGY, J. DE, *The interpretation of dreams in Ad-Damir's Ḥayāt al-Ḥayawān*, in *JRAS* 1940, 1-20.
- SOUTHERN, R. W., *Western views of Islam in the Middle Ages* (trois conférences données à Harvard en Avril 1961), Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1962, 114 p. (I- The Age of Ignorance, II- The Century of Reason and Hope, III - The moment of vision).
- SPENCER, R. F., *The Arabian Matriarchate : an old controversy*, in *Southwestern Journal of Anthropology* 8/1952, 126-9.
- SPULER, B., *Hellenistisches Denken im Islam*, in *Saeculum* 5/Munich 1954, 179-193.
- STARCKY, J., *Palmyre*, Paris, Maisonneuve, 1952, 132 p., in-8° (*L'Orient Ancien Illustré*, 7).
- Id.*, *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du nord avant l'Islam* (1. Le panthéon : El, Ilāh et Allāh ; les dieux palmyréniens ; les déesses, les dieux babyloniens ; les dieux arabes. 2. Le culte), in *Histoire des Religions*, IV, Paris, Bloud et Gay, 1956, 201-37.
- STEINSCHNEIDER, M., *Zur pseudepigraphischen Literatur insbesondere der geheime Wissenschaften des Mittelalters aus hebräischen u. arabischen Quellen*, Berlin 1862, 97 p.
- Id.*, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, in *Centralblatt f. Bibliothekswesen* 6/1889, Beiheft V ; 10/1893, Beiheft XII ; *Virkows Archiv* 124/1891 ; *ZDMG* 50/1897, 161-219 (où l'on trouve un index de l'ensemble).
- Id.*, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, in *Sitzungsb. d. Ak. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Kl.* 149/1904, Abh. 4 ; 151/1905, Abh. 1 ; rééd. à Graz en 1954, XII-84, 108 p., in-8°.
- Id.*, *Das Traumbuch Daniels und die oneirokritische Literatur des Mittelalters*, in *Serapeum* 24/1863, 193 sqq., 209 sqq.
- aṭ-ṬA'ALIBĪ, ABŪ MANŠŪR, *Ḡurar aḥbār mulūk al-Furs*, éd. et trad. H. Zotenberg, Paris 1900.
- aṭ-ṬABARĪ, ABŪ ḠA'FAR, K. *aḥbār ar-rusul wa-l-mulūk*, sér. I-III, vol. I-XV, éd. de Goeje, Leyde 1879-1901 ; introd. ... indices, vol. 14-15.
- Id.*, *Ḡāmi' al-bayān fī tafsiṛ al-Qur'ān*, I-XXX, éd. du Caire 1321/1903 ; éd. du Caire, Dār al-Ma'ārif, 1955-1960 ... (I-XV ...).

- TAESCHNER, F., *Zohák. Ein Beitrag zur persischen Mythologie und Ikonographie*, in *Der Islam* 6/1916, 289-94.
- TAJAN, G., et MAUPIN, E., *Les jeux de hasard dans les villes du littoral algérien et tunisien*, in *Rev. Afr.* 51/1907, 41-47.
- TAMMÂM [ABÛ], *Aš'âr al-ḥamāsa*, éd. Freytag, I-II, 1-2, avec le commentaire de Tibrīzī, Bonn 1828-47 (texte, indices et version latine).
- THOMPSON, STITH, *Motif-Index of Folk-Literature*, I-II, Helsinki 1933.
- TFINKDJI, L. J., *Essai sur les songes et l'art de les interpréter (onirocritie) en Mésopotamie*, in *Anthropos* 8/1913, 505-25.
- TRANCART, A., *Sur un procédé de divination de l'Adrar mauritanien : le gazān (المكران)*, in *Bull. du Comité d'Ét. Hist. et Scient. de l'Afrique Occ. Fr.*, 21, 4/Paris 1938, 494.
- TRAUTMANN, R., *La divination à la Côte des Esclaves et à Madagascar. Le Vodoô Fa. Le Sikidy*, Paris, Larose, 1940, 157 p., in-8° (*Mél. de l'Institut Fr. d'Afrique Noire*, 1).
- TRESSE, R., *Usages saisonniers et dictons sur le temps dans la région de Damas* in *RÉI* 11/1937, 1-40.
- TRITTON, A. S., *Spirits and Demons in Arabia*, in *JRAS* 1934, 715-27.
- Id., *False Prophets and others*, in *JRAS* 1957, 1-9.
- TRUMMETER, F., *Ibn Saïd's Geschichte der vorislamischen Araber*, Stuttgart 1928.
- TSCHUDI, R., *Westöstliche Abhandlungen R. Tschudi*, Wiesbaden 1954.
- 'UBAYD [ABÛ] AL-QÂSIM B. SALLÂM, *K. an-na'am wa-l-fayr ...*, éd. Bouyges, in *MFO* 3, 1/1908, 1-144.
- UNGNAD, A., *Das Wesen des Ursemitismus ...*, Leipzig 1925.
- Id., *Subartu. Beiträge zur Kulturgeschichte und Völkerkunde Vorderasiens*, Berlin-Leipzig 1936, XII-204, in-8°.
- UŞAYBI'Â [IBN ABÛ], *'Uyûn al-anbâ ft ṭabaqât al-aṭibbâ'*, éd. A. Müller, Königsberg 1884.
- VAJDA, J., *Sur quelques éléments juifs et pseudojuifs dans l'encyclopédie magique de Bānī*, in *Goldziher Mem. Volume*, I/1948, 387-92.
- VAUX, R. DE, *Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien*, in *RB* 44/1935, 397-412.
- VINCENT, A., *La religion des Judéo-araméens d'Éléphantine*, Thèse Théol. Cathol. Strasbourg 1937.
- VINNIKOV, A., *La légende de la vocation de Muḥammad à la lumière de l'ethnographie*, in *Recueil ... Oldenburg*, Leningrad 1934, 125-146 (c.-r. B. Nikitine, in *JA* 226/1935, 337).
- VIROLLEAUD, CH., *Présages tirés des éclipses de soleil ...*, in *ZA* 16/1902, 201-39.
- Id., *Études sur l'astrologie chaldéenne*, Poitiers 1904, 16 p.
- Id., *L'astrologie chaldéenne*, 14 fasc., Paris 1903-12 (textes et translittération).
- Id., *La divination babylonienne*, in *BIFAO* 30/1930, 565-74.
- VLOTEN, G. VAN, *Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern*, in *WZKM* 7/1893, 167-87, 233-47 ; 8/1894, 59-73, 290-2.
- Id., *De uildrukking as-sjaitān ar-raġīm en het steenen werpen bij Mina*, in *Feestbundel aan Prof. M. J. de Goeje*, Leyde 1891, 35-43.
- VOLGUINE, A., *L'interprétation astrologique des rêves*, Paris, Dervy, 1954, 103 p., in-16°.

- VOLTEN, A., *Demotische Traumdeutung* (Pap. Carlsberg XIII u. XIV verso), Copenhague 1942 (*Analecta Aegyptiaca*, 3).
- VOLZ, P., *Das Dämonische in Jahwe*, Tübingen 1924 (*Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, 110).
- VYKONKAL, V., *Über Träume und Traumdeutung*, Prague 1898 (en hongrois). Cf. O. GOTTHARDT, *Über die Traumbücher des Mittelalters*, Eislebener Gymn. Programm, 1912, 20 p., qui disposait d'une trad. faite par Ehrlich, alors étudiant à Prague ; sur l'interprétation des songes chez les Arabes, cf. p. 41 sqq.
- WAḤŠIYYA [PS.-IBN], *al-Fildḥa an-nabaṭiyya*, ms. Leyde Or, 303^a + Or. 476 (I) et Or. 303^b (II).
- WALZER, R., *Greek into Arabic : collected studies on Islamic Philosophy*, Londres 1962.
- AL-WÂQIDĪ, K. *al-mağāzī*, éd. A. von Kremer, Calcutta 1856 (*Bibl. Indica*).
- WATT, W. MONTGOMERY, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953 ; trad. fr. in *Bibl. Historique*, Paris, Payot, 1958.
- Id., *Muḥammad at Medina*, Oxford 1957 ; trad. fr. in *Bibl. Historique*, Paris, Payot, 1959.
- Id., *Muhammad, prophet and statesman*, Londres-Oxford 1961, 250 p. ; trad. fr. in *Petite Bibliothèque*, 13, Paris, Payot, 1962.
- WEBER, O., *Arabien vor dem Islam*, in *Der alte Orient*, 3, 1/Leipzig 1902, 37 p.
- WEIDNER, E. F., *Babylonische Prophezeiungen*, in *AfO* 13/1939-41, 234-37.
- Id., *Ein Losbuch in Keilschrift aus der Seleukidenzeit*, in *Syria* 33/1956, 175-83.
- WELCH, A. C., *Prophet and Priest in Old Israel*, Londres 1936 ; Oxford 1953.
- WELLHAUSEN, J., *Reste arabischen Heidentums*, 1^{re} éd. in *Skizzen u. Vorarbeiten*, 3/Berlin 1887 (rec. Nöldeke, in *ZDMG* 41/1887, 707-26) ; 2^e éd. remaniée, Berlin 1897, 250 p., in-8° ; rééd. en 1927 (cf. *OLZ* 1928, 36) ; reproduction anastatique, Berlin 1961.
- WENSINCK, A. J., *The ideas of the Western Semites concerning the navel of the earth*, in *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 17/1917, XII-65 p.
- Id., *Some Semitic Rites of Mourning and Religion*, *ibid.* 18, 1/Amsterdam 1917.
- Id., *The Ocean in the literature of the Western Semites*, *ibid.* 19, 2/1918.
- Id., *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, *ibid.* 22, 1/1921.
- Id., *Arabic New Year and the Feast of Tabernacles*, *ibid.* 25, 2/1925.
- Id., *The Semitic New Year and the origin of eschatology*, in *Acta Orientalia* 1/Oslo 1923, 158-99.
- Id., *Moḥammed und die Propheten*, *ibid.* 2/1924, 168-98.
- Id., *Semietische Studien*, Leyde 1941, 212 p.
- Id., DE HAAS, VAN LOON, etc., *Concordance de la Tradition musulmane*, I-IV, ... Leyde, Brill, 1936 ...
- WESTERMARCK, ED., *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, trad. fr. par R. Godet, Paris, Payot, 1936, 230 p. (*Bibl. Historique*).
- WETZEL, F., *Babylon zur Zeit Herodots*, in *ZA* 48/1944, 45-68.
- WIDENGREN, GEO, *The great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion*, in *Uppsala Universitets Årsskrift* 1945, 3.
- Id., *Literary and psychological aspects of the hebrew Prophets*, *ibid.* 1948, 10.

- Id., *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, *ibid.* 1950, 7.
- Id., *Quelques remarques sur l'émasculatation rituelle chez les peuples sémitiques*, in *Studia Orientalia J. Pedersen dicata*, Hauniae 1953, 377-84.
- Id., *Muḥammed, the Apostle of God and his Ascension (King and Saviour)*, 5), *ibid.* 1955, 1.
- Id., *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in partischer Zeit*, Cologne-Opladen 1960, 163 p., 35 pl.
- Id., *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, 160 p., 16 pl. (Urban Bücher, 57).
- WIEGAND, TH., W. BACHMANN et K. WULTZINGER, *Petra*, Leipzig 1921.
- WIGRAM, W. A., *The Assyrians and their Neighbours*, 1929, XVI-247, 14 ill.
- WIKANDER, S., *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, in *Skrifter utg. av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund*, 40/Lund 1946.
- WINCKLER, H., *Arabisch-semitisch-Orientalisch-kulturgeschichtlich-mythologische Untersuchungen*, in *MVAG* 6/1901, 151-373 (ou Heft 4-5, 1-223).
- WINKLER, H. A., *Siegel und Charaktere in der muhammedanische Zauberei*, in *Studien zur Gesch. u. Kultur des islamischen Orients*, 7/Berlin 1930.
- WINSTEDT, R., *The Malay Magician*, Londres 1951 (1^{ère} éd. 1925), VII-160 p.
- WISEMAN, D. J., *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B. C.) in the British Museum*, Londres 1956, 99 p., I-XXI pl.
- WISSMANN, H. VON, et M. HÖFNER, *Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabien*, in *Akad. d. Wiss. u. d. Literatur in Mainz, Abh. d. Geistes u. Sozialwiss. Kl.* 1952, 1-5, 219-385, I-XII pl., 2 cartes ; tiré-à-part, Wiesbaden 1953.
- WITZEL, M., *Zur Inkubation bei Gudea*, in *ZA* 30/1915-16, 101-05.
- WOOD, W. C., *The religion of Canaan*, in *JBL* 35/1916, 1-133, 163-279.
- WÜSTENFELD, H. F., *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien*, Göttingen 1852-3 ; *Register*, Göttingen 1853.
- Id., *Die Geschichte und Beschreibung der St. Mekka* : I- AZRAQI, 1858 ; II- *Auszüge aus Geschichtsbüchern der St. Mekka* (FĀKIHĪ, FĀSI, IBN ZUHAYRA), 1859 ; III- QUṬB AD-DĪN ... AN-NAHRAWĀLĪ, 1857 ; IV- *Synthèse des trois vol.*, Leipzig 1861.
- Id., *Die Wohnsitze und Wanderung der arabischen Stämme (à partir de la géographie de Bakrī)*, Göttingen 1869.
- Id., *Die Strasse von Baḡra nach Mekka mit der Landschaft Dharīja nach arab. Quellen bearbeitet*, Göttingen 1871.
- WÜSTENFELD-MAHLER, *Vergleichungs-Tabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung, mit Tafeln zur Umrechnung orient-christlicher Ären*, 3. verb. u. erw. Aufl. unter Mitarbeit von Joachim Mayr, neu bearbeitet von B. Spuler, Wiesbaden, F. Steiner, 1961.
- YAHIA, O. *Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī. Étude critique*, I-II, Damas, IFD, 1964.
- al-YA'QUBĪ, IBN WĀḌIH, *Ta'rīḫ*, éd. Th. Houtsma, I-II, Leyde 1883.
- YAQŪT AR-RŪMĪ, K. *mu'jam al-bulḍān*, éd. Wüstenfeld, I-VI, Leipzig 1866-73 (Introd. et notes, vol. V ; Indices, vol. VI) ; introd. traduite en anglais par Wadie Jwaideh, Leyde 1959.
- az-ZABĪDĪ, MUḤ. MURTAḌĀ, *Taḡ al-'arūs min ḡawāhir al-Qāmūs*, I-X, éd. du Caire 1286/1869-1287/1870.

- ZAMBAUR, E. DE, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanovre 1927.
- ZAZA, ḤASSAN, *Le serment chez les anciens Sémites*, Thèse Lettres Paris, Avril 1958 (dactylographiée).
- ZBINDEN, E., *Die Djinn des Islams und der altorientalische Geisterglaube*, Bonn-Stuttgart 1952, 162 p., in-8°.
- ZELENIN, D., *La fonction religieuse et magique des contes de folklore*, in *Recueil ... Oldenburg*, Leningrad 1934, 215-40.
- ZIMMERN, H., *Beiträge zur Kenntniss d. babylonischen Religion* : I- *Die Beschwörungstafeln Šurpu* ; II- *Rituallafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger*, Leipzig 1896-1901 (*Assyr. Bibl.*, 12).
- az-ZIRIKLĪ, ḤAYR AD-DĪN, *al-A'ldm*, I-X, Le Caire, K. Tûmās, 1954-59.
- az-ZUBAYRĪ, MUṢ'AB B. 'ABDALLĀH, *K. nasab Qurayš*, éd. Lévi-Provençal, Le Caire 1953 (*Daḡd'ir al-'Arab*, 11).
- ZWEMER, S. M., *The influence of Animism on Islam. An account of popular superstitions*, New York 1920, XII-246, ill.
- ZYL, A. H. van, *The Moabites*, Leyde 1960, XII-240 p. (*Pretoria Oriental Series*, 3).

I — INDEX DES NOMS PROPRES

A 'A

- AARON : 103.
 al-'ABBÂS : 79, 280.
 'ABBÂS [IBN] : 197, 198, 243, 290, 292, 296, 379, 437.
 ABBOT, N. : 98.
 'ABD ad-DÂR : 123, 124, 406.
 'ABD ad-DÂR [BANÛ] : 121.
 'ABD al-'Azîz al-Hafşî, Abû l-Fâris : 203.
 'ABD al-'Azîz B. MARWÂN : 474.
 'ABD al-Bârî : 330.
 'ABD al-GÂLIB [IBN] : 239.
 'ABDALLÂH (père de Mahomet) : 115, 186, 261, 264.
 'ABDALLÂH B. 'ABBÂS : 72, 508.
 'ABDALLÂH B. 'AMR B. al-'Âs : 437.
 'ABDALLÂH B. ĞA'FAR B. ABÎ TÂLIB : 311.
 'ABDALLÂH B. RAWÂHA : 205, 284.
 'ABDALLÂH B. TÂHIR : 390.
 'ABDALLÂH B. UBAYY : 283.
 'ABDALLÂH B. 'UMAR : 277.
 'ABDALLÂH B. ZAYD : 278.
 'ABDALLATÎF : 203.
 'ABD al-MÂLIK B. MARWÂN : 219, 296, 297, 309, 310, 312, 376, 377, 473, 474, 484.
 'ABD al-MUṬṬALIB : 82, 84, 85, 100, 101, 115, 118, 169, 185, 260, 262, (BANÛ —), 263, 264, 279, 280 (BANÛ —), 502.
 'ABD al-'UZZÂ : 123.
 'ABD ar-RAHMÂN B. 'ALÎ : 331.
 'ABD ar-RAHMÂN B. 'AWF : 288.
 'ABD ar-RAHMÂN B. HUSAYN : 330.
 'ABD ar-RAHMÂN B. MUHAMMAD : 474.
 'ABD ar-RAHMÂN B. aš-ŠAMMÂR : 74.
 ABDEL DAÏM : 313, 315, 336.
 'ABD MANÂF : 123, 124, 175, 406, 480.
 'ABD ŠAMS : 480.
 'ABD RABBIH [IBN] = 'Iqd : 74, 78, 159, 171, 297, 314, 315, 377, 437, 441, 444, 445, 452, 453, 454, 517.
 'ABDUH, M. M. Is. : 191.
 ABDUL-KADIR-E-SARFARAZ : 214.
 'ABDÛS : 331.
 ABEL, A. : 223.
 'ABÎD B. al-ABRAŞ : 73, 119, 254.
 al-ABLAQ al-AZDÎ/ĀSADÎ : 116.
 ABOU'Z-ZOHOR : 137.
 ABRAHA : 127, 163, 189.
 ABRAHAM : 69, 88, 132, 186, 189, 193, 207, 243, 256, 257, 258, 259, 264, 271, 315, 366, 457, 457.
 'ABS : 190.
 al-ABṬAḤ : 279.
 ABULFEDA : 255, 290.
 ABYSSINIE : 6.
 ACCARON : 73.
 ACHAB : 72.
 'ÂD, 'ÂDITES : 29, 86, 154, 164, 518.
 ADAD : 141, 407.
 ADAM : 82, 189, 193, 222, 223, 243, 294.
 ADAMANTIUS : 384.
 ÂDARBAYĠÂN : 261.
 ADEN : 11.
 'ADÎ : 191.
 'ADÎ B. HÂTIM : 89.
 'ADNÂNITES : 16.
 ADONIS : 14, 23.
 AḌRUH : 262, 294.
 'ADWÂN [BANÛ] : 122, 126.
 AELIUS PROMETUS : 387.
 al-Af'â : 374, 375.

- 'AFRĀ' : 115.
 AFRIQUE : 35, 200, 202.
 AFRIQUE DU NORD (voir sous MAG-RIB) : 11, 34, 218, 396, 402, 460.
 al-AFWAH al-AWDī : 103.
 AGĀ' : 15.
 AGADE : 504.
 AGAR : 264.
 AGATHODAEMON : 43.
 AGYĀD : 288.
 al-AḤLAG ad-DAHRI : 116.
 AHLWARDT, W. : 201, 218, 329, 391.
 AHMAD B. ABĪ I-'ALĀ' : 470.
 al-AḤṢĀBAYN : 72.
 AḤṬAL : 496.
 al-AHWĀZ : 470, 471.
 'Ā'ĪṢĀ : 66, 76, 257, 266, 269, 274, 276, 288, 437, 443, 472.
 AISLEITNER, J. : 146, 155.
 'Ā'ID ALLĀH, 'ID ALLĀH : 157.
 AKAN : 195.
 AKFĀNĪ [IBN al-] : 387.
 AKKAD, AKKADIENS : 2.
 'AKL : 191.
 al-'ALĀYLĪ : 511.
 ALBERT LE GRAND : 63, 382, 394.
 ALBRIGHT, W. F. : 141, 147, 157.
 ALEP : 302, 308, 486.
 ALEXANDRE DE MYNDOS : 398.
 ALEXANDRE LE GRAND (voir DŪ I-QARNAYN) : 1, 9, 217, 218, 222 sq., 248, 382, 398, 401, 402, 409, 411.
 ALEXANDRIE : 9, 200, 384.
 ALGER : 218.
 'ALĪ [IBN] : 362.
 'ALĪ [ŠAYḤ] : 362.
 'ALĪ B. 'ABDALLĀH B. al-'ABBĀS : 376.
 'ALĪ B. ABĪ ṬĀLIB : 69, 71, 90, 220, 221 sq., 228, 236, 239, 274, 284, 286, 288, 298, 308, 321, 395, 396, 457, 462, 472, 473, 484, 514.
 'ALĪ B. HIŠĀM : 486.
 'ALĪ B. MANŠŪR : 259.
 'ALĪ, ISM. : 233.
 al-'ĀLIYĀ : 469.
 ALLĀH : 21, 70, 75, 78, 87, 126, 154, 187, 219, 223, 278, 281, 522, 523.
 ALLOUSE, B. E. : 435, 511.
 'ALLUWIYYA : 470.
 ALMAKAH : 436.
 ALPHONSE VI : 299.
 al-ALŪST, S. MAH. ŠUKRĪ : 104, 195, 196, 197, 199, 212, 254, 376, 377, 378, 413, 414, 415, 469.
 'ALYĀ' [ABŪ I-] : 453.
 AMANDRY, P. : 149, 150, 180.
 al-ĀMIDĪ : 331.
 al-AMĪN : 462, 469, 470, 481.
 AMĪN, AHMAD : 483.
 ĀMINA : 261.
 'ĀMIR [BANŪ] : 128, 186.
 'ĀMIR [IBN] : 501.
 'ĀMIR B. RABĪ'A : 291.
 'ĀMIR B. ŠA' ŠA'A [BANŪ] : 126, 129.
 'ĀMIR B. ZARB : 118.
 'AMM : 436.
 al-'AMMŪRĪ, MUḤ. : 202.
 'AMR : 73.
 'AMR al-LĀT : 126.
 'AMRĀN B. 'ĀMIR MUZAYQIYĀ : 44, 101, 102, 163, 164.
 'AMR B. al-'ALĀ' [ABŪ] : 208, 210.
 'AMR B. al-'ĀS : 294, 295.
 'AMR B. al-ĞU'AYD : 102, 103, 104, 120.
 'AMR B. al-ḤĀRIT : 143.
 'AMR B. al-ḤĀRIT al-ĞUBŠĀNĪ : 121.
 'AMR B. 'ĀMIR MUZAYQIYĀ : 44.
 'AMR B. LUHAYY : 66, 92, 162, 192.
 'AMR B. MURRA al-ĞUHAYNĪ : 111.
 'AMR B. QUMAY'A : 441.
 'AMR B. SA'ID : 262.
 'AMR B. Umayyā B. 'ILĀĞ : 416.
 al-AMŠĀTĪ : 387.
 ANĀHID : 70, 71.
 ANAITIS : 71.
 ANAS B. MĀLIK : 66, 472, 513.
 ANASTASE al-KARMALĪ (le P.) : 104, 213, 396, 439, 449, 511.
 ANAWATI, M.-M. : 39.
 al-ANBĀRĪ [IBN], ABŪ BAKR : 69, 345, ANBAY : 165.
 ANDALOUSIE : 298, 302.
 al-ANDALUSĪ, MUḤ. : 203.

- ANDRAE, TOR : 65, 73, 82, 87, 127, 207, 260, 261.
 ANDREJOVICH, MAJOR VLADIMIR (voir OSMAN-BEY) : 34.
 ANDRONICOS : 225, 409, 410.
 ANMĀR : 375.
 ANŠĀR : 86.
 al-ANŠĀRĪ, ZAKARIYYĀ : 380, 385, 386 sq.
 ANSBACHER, S. J. : 75.
 'ANTAR : 250.
 ANTICHRIST : 73, 462 (DAĞĞĀL).
 ANTIOCHOS D'ATHÈNES : 494, 496.
 APHACA : 397.
 APPIEN : 106.
 APOLLON : 151.
 APULÉE : 167, 387.
 'AQABA : 190, 191, 404.
 ARABA : 7.
 ARABES : 5, 9, 10, 16 (du Sud), 17 (du Nord), 25 (du Centre), 33, 34, 65, 70, 71, 73, 82, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 100, 104, 105, 106, 118, 127, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 148, 162, 166, 169, 173, 174, 177, 180, 181, 182, 183, 185, 187, 188, 189, 192, 193, 194, 195, 199, 213, 233, 252, 253, 255, 260, 273, 275, 285, 286, 299, 320, 371, 373, 378, 388, 392, 393, 394, 396, 398, 399, 405, 406, 408, 410, 412, 414, 416, 435, 438, 440, 443, 444, 446, 449, 455, 457, 458, 459, 463, 468, 476, 480, 484, 495, 497, 498 sqq.
 'ARABĪ [IBN al-] : 219, 222, 226, 227, 228, 231, 234, 236, 239, 245, 303, 331, 361, 379, 380, 387.
 A'RĀBĪ [IBN al-] : 89, 196, 197, 435, 448.
 ARABIE : 1, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 16, 17, 23, 24, 33, 84, 86, 91, 92, 99, 109, 123, 124, 125, 127, 129, 150, 151, 159, 161, 169, 174, 177, 213, 214, 250, 363, 404, 405, 417, 507.
 ARABIE CENTRALE : 1, 6, 10, 11, 12, 13, 15, 93, 119, 121, 130, 138, 162, 176, 405, 523, 527.
 ARABIE DU NORD : 2, 6, 10, 11, 86, 104.
 ARABIE DU SUD : 2, 6, 10, 16, 24, 436.
 'ARABŠĀH [IBN] : 331, 358.
 'ARAFĀ, 'ARAFĀT, 16, 121, 127, 128, 194, 295, 469.
 ĀRAM : 29.
 ARAMÉENS : 17, 29 sq., 85, 180, 206, 408, 518.
 ARDEVI : 71.
 al-'ARŠ : 374.
 ARISTANDROS DE TELMISSOS : 248.
 ARISTOTE : 41, 57, 58, 59, 63, 217, 224, 233, 331, 332, 345, 349, 38, sq., 384, 385, 386, 394, 398, 491 494.
 ARIUS ar-RŪMĪ : 222.
 al-ARMALĪ, 'ALĪ : 240.
 ARMÉNIENS, ARMÉNIE : 70, 500.
 ARNOLD, W. R. : 139.
 ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE : 248, 316, 326, 327, 328, 336, 356, 389.
 ARTÉMIS D'ÉPHÈSE : 140.
 al-A'ŠĀ : 394, 442.
 ASAD [BANŪ] : 73, 104, 112, 119, 159, 166, 254 (—B. ĠAZĪMA), 373, 404 (—B. ĤUZAYMA), 499, 514, ĀŠĀF B. BEREḤYĀ : 222.
 'AŠAR [BANŪ] : 104.
 al-AŠ'ARĪ : 187, 235.
 AŠ'AT [IBN] : 332.
 AŠDOD : 109.
 AŠERAH : 183.
 ASHMAND, J. H. : 233.
 al-'ĀSĪ B. HIŠĀM : 204.
 ASIE : 11, 260, 378 (—MINEURE).
 ASÍN PALACIOS, M. : 380.
 ASMĀ' BINT ABĪ BAKR : 310.
 ASMĀ' BINT 'UMAYS : 291.
 al-AŠMA'Ī : 191, 208, 297, 313, 319, 326, 415, 441, 448, 463, 464, 481, 483, 518.
 AŠRĀF aš-ŠĀM : 100.
 ASSURBANIPAL : 98, 247, 367.
 ASSYRIE : 8, 483.
 ASSYRIENS : 1, 9, 146.
 ASSYRO-BABYLONIE, ASSYRO-BABY-
 LONIENS : 24, 25, 96, 108, 120, 176, 249, 279, 392, 402, 407, 442, 460, 482, 503, 507, 521, 527.

B

al-ASTARĀBĀDī, MUH. : 203.
 ASTARTÉ : 14, 517.
 ASTRAMPSYCHUS : 356.
 ASTŪROS ar-RŪmī : 222, 230, 233.
 ASTYAGE : 260.
 al-ĀSWAD (voir DŪ l-Ḥ(Ḥ)IMĀR) : 65, 159, 284.
 'AṬĀ' B. YASĀR : 199, 213.
 al-ĀṬARī, MUH. BAḤĠAT : 212.
 'AṬĀYA [ABŪ l-] : 187.
 'ĀṬAR : 83, 174.
 'ĀṬIKA : 279, 280, 281, 282.
 ĀṬIR [IBN al-] et *Uṣd* : 73, 82, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 96, 99, 101, 102, 116, 118, 119, 120, 127, 143, 159, 166, 168, 174, 183, 186, 193, 198, 207, 215, 250, 253, 254, 263, 266, 277, 280, 284, 286, 288, 289, 290, 291, 296, 299, 326, 450, 452, 458, 465, 469, 474, 480, 484, 486, 550, 515.
 'ATTAR : 436.
 al-'AṬŪFī : 332.
 AUGUSTIN (St.) : 50, 70.
 AURÉLIEN : 397.
 AVESTA : 70.
 'AWF B. ar-RABī' B. SAMĀ'A : 160.
 'AWF B. MAḤLAM : 107.
 'AWF B. RABī'A B. 'ĀMIR al-ĀSADī : 159, 166.
 'AWĠĀ' : 15.
 'AWN [IBN] : 464.
 'AWN [IBN], ABŪ 'ABDALLĀH : 302.
 AWS : 102, 124, 126, 164, 276.
 AWS B. RABī'A : 159.
 'AWWĀM [IBN al-] : 411.
 'AY : 195.
 al-'AYYĀŠī : 332.
 ĀZAR : 457.
 ĀZĀD, ABŪ l-KALĀM : 5.
 AZD : 120.
 al-AZDī : 332.
 AZD ŠANŪ'A : 126.
 al-AZHAR : 219.
 AZHARī : 181.
 AZRAQī : 16, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 132, 186, 192, 195, 206, 364, 524.

BABYLONE / BĀBIL : 70.
 BABYLONIE : 24, 247.
 BACON, ROGER : 233, 382.
 BADAŴI, 'ABDARRAḤMĀN : 217, 233, 331, 332, 381, 383.
 BAḌL : 486.
 BADR : 72, 100, 167, 279, 280, 282, 283, 288, 452.
 BAĠDĀD : 96, 200, 215, 222, 300, 469, 485, 490, 500.
 al-BAĠDĀDī, ABŪ MUH. : 333.
 BAĠĠA : 124.
 BĀĠIR : 465.
 BAHĀ' ad-DĪN [IBN] : 239.
 BĀHILA : 44.
 BAḤIRA : 82, 87, 96, 102, 392.
 BAḤLŪL, al-ḤASAN B. : 225, 333, 384, 388, 411.
 BAHMAN : 436.
 al-BAHNASī : 333.
 al-BAKKĀ'ī : 333.
 BAKOŠ, J. : 54.
 BAKR [BANŪ] : 122, 415, 462.
 BAKRA [ABŪ] : 290.
 BAKR [ABŪ] aṣ-ŠIDDīQ : 259, 277, 281, 283, 288, 290, 291, 295, 297, 298, 377, 462, 472.
 BAKR B. 'ABD MANĀT [BANŪ] : 126.
 BAKR B. ĠIBILLA al-KALBī : 83.
 al-BAKRī, ABŪ 'UBAYD : 295, 452, 453.
 al-BAKRī, Ibr. : 334.
 BAKŪS [IBN] : 334.
 BA'L : 15, 108, 141, 407.
 BA'LA : 15, 95 (Baaltis), 263 (B'LT / BRTM) :
 BALAAAM : 89, 157, 225, 409, 410.
 al-BALAWī : 234.
 BAL-ḤĀRIT : 191.
 BALḤī [Ps. -] : 69, 70, 71, 267.
 al-BALQĀ' : 275.
 BAL-QAYN / BANŪ l-QAYN : 404, 405.
 BALQŪS : 71.
 BALZAC, H. DE : 393.
 BANĀT ṬĀRIQ : 99, 125.
 BANTOUS : 214.

al-BAQī' : 284, 285.
 BAR 'ALī : 370.
 BARNES, W. E. : 257.
 al-BARRĀD B. QAYS : 186.
 BARRAĠĀN [IBN] : 236.
 BARRī [IBN] : 110, 442.
 BARTHOLEMÉE DE MESSINE : 381.
 BARTON, G. A. : 5.
 BARUCH : 256.
 BARZA : 366.
 BAŞRA : 11, 292, 454, 474, 509.
 BASSET, R. : 256.
 BASŪS : 462.
 BAṬṬA [IBN] : 219.
 BAUDISSIN, W. W. : 30.
 al-BĀ'ŪLī / BĀ'ŪNī : 401.
 BAYEZİD II : 238.
 al-BAYHAQī : 79, 235, 271, 294, 296, 298, 334, 479, 498, 508, 510, 515.
 BAYHARA B. FIRĀS : 129.
 BEELZEBUB, BEELZÉBOUL : 73.
 BEHRAM : 436.
 BEKER, C. M. : 199.
 BENHAMOUDA, A. : 468.
 BENOÎT, P. : 63.
 BEN SIRA : 169.
 BENVENISTE, E. : 71.
 BENZINGER, I. : 139.
 BERBÈRES : 105 : 252, 294, 460.
 BEVAN, A. A. : 74, 102, 257.
 BEWER, J. : 139.
 BEYROUTH : 201.
 BEZOLD, C. : 27, 103, 137, 142, 153, 156, 157, 176, 209, 223, 391, 407, 412, 413, 450, 518.
 BIBERSTEIN-KAZIMIRSKI : 142.
 BIDEZ, J. : 407.
 BIEBER, M. : 223.
 BIKELL, G. : 95.
 BILĀL : 279.
 al-BIQA'ī, BURḤĀN ad-DĪN : 212.
 BILĀL B. 'UDAYYA [ABŪ] : 313.
 Bī'r MAYMŪN : 215.
 al-BIRŪNī : 218.
 BİŞR B. ḤASSĀN : 501.
 BİŞR B. MARWĀN : 74.
 BİŞTĀM B. QAYS : 253, 464.
 BİŞTĀMī, 'ABDALLĀH : 334.
 BİŞTĀMī, 'ABDARRAḤMĀN : 223, 228 *sqq.*, 334.
 BİŞTĀMī, ABŪ 'ABDALLĀH : 232.
 BİṬRĪQ [IBN al-] : 233, 496.
 BLACHÈRE, R. : 100, 158, 159, 166, 254, 511, 512.
 BLAND, N. : 329.
 BLAU, O. : 404.
 BLOCHET, E. : 10, 71.
 BLUMBERG, H. : 59.
 BODENHEIMER, F. S. : 23, 499.
 BOER, AE. : 233, 479.
 BOISSIER, A. : 27, 29, 104, 156, 203, 213, 394, 396, 399, 400, 405, 407, 432, 439, 449, 504, 508, 511, 513.
 BOLL, F. : 233, 407, 412, 479, 482, 483, 494, 495, 496, 497, 513.
 BONAVENTURE : 63.
 BONNET, H. : 487, 494.
 BONWETSCH : 257.
 BOSTRA (BUŞRĀ) : 84, 261, 275.
 BOUCHÉ-LECLERCQ : 31, 32, 33, 35, 36, 149, 150, 179, 189, 192, 214, 370, 407, 444, 505.
 BOUCHEMAN, A. DE : 134.
 BOUDREAUX, P. : 410.
 BOUYGES, M. : 55, 57.
 BOX, G. H. : 257.
 BRANDEN, A. VAN DEN : 93, 141.
 BREASTED, J. : 6.
 BROCKELMANN, C. (= GAL) : 40, 75, 76, 89, 117, 202, 203, 204, 219, 222, 223, 224, 241, 243, 244, 293, 315, 365, 387, 394, 395, 401, 483, 490, 496.
 BÜCHSENSCHÜTZ, B. : 247, 248, 254, 332, 349.
 BUDDÉ, K. : 139.
 BUDGE, E. A. W. : 223, 409, 410, 411.
 BUĠAYR B. ZUHAYR : 256.
 BUḤĀRī : 66, 72, 76, 132, 138, 214, 219, 270, 272, 287, 371, 417, 444, 500, 505.
 BUṬNAŞŞAR : 325.
 al-BUḤṬURī : 112, 443, 466, 498, 511.
 al-BŪNī, ABŪ l-'ABBĀS : 227, 230 *sqq.*, 237, 238, 239, 243, 334, 487.
 BURKHARDT, J. L. : 191.

BURSÂVI : 362.
 BURTON, R. F. : 191.
 BUWÂNÂ : 82, 174.
 BUZURĠMIHR LE SAGE : 497.
 BYZANTINS, BYZANCE : 199, 215, 252,
 275, 284, 393, 398, 472, 479, 515.

C

CAETANI, L. : 67.
 CAIRE [Le] : 200.
 CAMBYSE : 260.
 CANAAN : 7, 24, 30, 150, 157, 247,
 408, 518.
 CANOPE : 71
 CANTINEAU, J. : 103.
 CAQUOT, A. : 247, 256.
 CARIE : 398.
 CARMEL [MONT] : 24.
 CARRA DE VAUX, B. : 149.
 CASANOVA, P. : 225.
 CASARTELLI, L. : 388.
 CASLANT, E. : 200.
 CASPIENNE : 252.
 CASTILLE : 299.
 CAUSSIN DE PERÇEVAL : 188.
 CERTEUX, A. : 34, 183, 402.
 CHABAS, M. F. : 183, 483.
 CHALDÉENS : 9.
 CHARLES, R. H. : 256.
 CHAUVIN, V. : 13, 189, 193.
 CHEIKHO, L. : 67, 112, 201, 223.
 CHELHOD, J. : 16, 107.
 CHEYNE, T. K. : 96, 146.
 CHINOIS : 483.
 CHWOLSON, D. : 399, 403, 486.
 CHYPRE : 223.
 CICÉRON : 31, 35, 106, 180, 431, 433,
 439, 444.
 CLÉMENT IV : 382.
 CLÉMENT D'ALEXANDRIE : 106.
 CLERMONT-GANNEAU, CH. : 103.
 CONSTANTINOPLE : 84.
 CONTENAU, G. : 28, 170, 460.
 COOKE, G. A. : 93, 112.
 COPTES : 9, 252, 253 (*al-qubt*),
 COX, D. H. : 223
 CRUZET, V. : 200.

CUMONT, F. : 23, 405, 407, 497, 499, 501.
 CUVELIER, G. : 478.
 CYRUS : 9, 260, 500.

D D D

DABBA [BANŪ] : 111, 191, 253, 464.
 DA'F : 469.
 DAICHES, S. : 157.
 DAKWÂN [BANŪ] : 126.
 DĀLĪ [IBN ad-] : 220.
 DAMAS : 87, 200, 360, 470.
 DAMDAM al-ĠIFĀRĪ : 280.
 DAMĪRĪ : 132, 215, 216, 219, 327,
 434, 435, 437, 438, 446, 447, 448,
 450, 469, 499 *sqq.*
 DANIEL : 218, 225, 227, 251, 252,
 253, 260, 315, 325, 335, 398, 401,
 409 *sqq.*, 489, 490, 494.
 ad-DAQQĀQ, ABŪ 'ALĪ : 306.
 ad-DAQQĀQ [IBN] : 335.
 ad-DĀRAQUTNĪ : 295, 335.
 DARDĀ' [ABŪ d-] : 243, 267.
 DARFOUR : 200.
 ad-DĀRĪ : 317, 335.
 ad-Dārīr, ḤAMĪD ad-DĪN : 240.
 DARIUS : 500.
 DĀT BA'DĀN : 436.
 DAVID : 146, 152, 223.
 DAVIES, R. : 200.
 DAVIES, T. WATTON : 24, 64, 95, 170,
 174, 518.
 DAWS : 124.
 DĀWŪD [ABŪ] : 99, 101, 199.
 DAYLAM : 252.
 DAYR al-ĠAMĀĠĪM : 474.
 DAYR QURRA : 474.
 ad-DAYZANĀN : 102.
 DECKER, B. : 52, 57, 60, 63.
 DECOURDEMANCHE, A. : 45.
 DEDAN (cl-'ELA) : 103.
 DELATTE, A. et L. : 199.
 DELPHES : 149.
 DENIZEAU, CL. : 47, 142.
 DENNFELD, L. : 28, 482.
 DERENBOURG, J. : 89.
 DEUBNER, L. : 364.
 DEVREESSE, R. : 98.

DHORME, E. : 12, 23, 92, 93, 94, 96,
 109, 116, 130, 174, 188.
 DĪ'BIL B. 'ALĪ : 293, 464.
 DIELS, H. : 398, 400, 401, 402, 418.
 DIESENDRUCK, Z. : 60.
 DIETERICI, FR. : 77.
 DILLMANN, A. : 223.
 ad-DIMYĀTĪ : 336.
 ad-DĪNAWĀRĪ, ABŪ SA'ĪD NAṢR : 207,
 267, 316, 336, 340, 360, 394.
 ad-DĪNAWĀRĪ, 'ABD al-QĀDIR : 336.
 ad-DIYĀRBAKRĪ : 79, 286, 290, 458.
 DIYĀR RABĪ'A : 475.
 DOFĀR : 6.
 DONCEUR, P. : 59.
 DOROTHÉE DE SIDON : 496.
 DOSSIN, G. : 23.
 DOUGHTY, CH. 175, 378.
 DOUTTÉ, ED. : 27, 36, 64, 67, 114,
 174, 188, 189, 196, 200, 218, 241,
 244, 327, 364, 365, 370, 396, 402,
 406, 443, 467.
 DOZY, R. P. A. : 13, 14, 195, 263.
 DREXEL, FR. X. : 335, 356.
 DRUON, H. : 345.
 DU'AYB al-HUDĀLĪ [ABŪ] : 104, 468, 513.
 DUBERTET, L. : 5.
 ad-DŪLĀBĪ : 337.
 DULAF [ABŪ] : 294.
 DU l-FIQĀR : 282.
 DŪ l-ḤALAṢA : 124, 180, 181, 185.
 DŪ l-ḤIMĀR 'ABHALA B. KA'B : (voir
 al-ĀSWAD) : 65, 159.
 DŪ l-QARNAYN (voir ALEXANDRE LE
 GRAND) : 5, 71, 222, 225, 398, 401,
 409, 411.
 DŪMAT al-ĠANDAL : 376.
 DUMÉZIL, G. : 70.
 DŪ n-NŪN : 72, 243.
 DUNYĀ, ABŪ BAKR B. 'UBAYD B.
 ABĪ d- : 171, 337.
 DUPONT-SOMMER, A. : 29, 30.
 DUQMAQ [IBN] : 337.
 DURAYD [IBN] : 99, 102, 103, 104,
 111, 142, 406, 414, 415, 432, 457
sqq., 511.
 DURAYHIM [IBN ad-] : 386.
 DŪ r-RUMMA : 74, 196.

DUSSAUD, R. : 5, 7, 11, 71, 103, 109,
 111, 117, 205.

E

ÉDOM : 167.
 ÉGYPTE, ÉGYPTIENS : 1 (Vallée du
 Nil), 5, 106, 138, 154, 200, 203, 223,
 228, 247, 253, 282, 294, 295,
 301, 374, 437, 474, 483, 489.
 EHRLICH, E. L. : 247, 250, 253, 256,
 258, 259, 260, 269, 271, 274, 281,
 363, 365.
 EICHLER, P. A. : 75.
 EITREM : 444.
 EISSFELDT, O. : 146.
 EL : 21.
 ELHORST : 139, 141, 263.
 ELISÉE : 152.
 ELISSÉEFF, N. : 201, 309.
 ELOHĪM : 21, 139.
 'EN-DŌR : 174.
 ENGELBRECHT, A. : 496.
 ENGNELL, I. : 111.
 ENKIDOU : 259.
 EPICARMOS : 247.
 ÉRYTRÉE : 5, 163.
 ESARHADDON : 93, 151.
 ESAŪ : 157, 480.
 ESCHYLE : 439.
 ESDRAS : 225, 409, 411.
 ÉSOPE : 88.
 ESPAGNE : 105, 200, 299.
 ÉTHIOPIE : 127.
 ÉTIENNE D'ALEXANDRIE : 84.
 ÉTRUSQUES : 156, 407.
 EUCLIDE : 337.
 EUPHRATE : 7, 8, 11, 23, 100, 405,
 484.
 EUSÈBE DE CÉSARÉE : 410.
 EURICLÈS : 176.
 ÈVE : 294.
 ÉZÉCHIEL : 77, 255, 268.

F

FADAK : 15.
 al-FADL B. ISHĀQ : 485.

al-FADL B. SAHL : 485.
 FAHD [IBN] al-AHLÂTÎ : 234.
 FAHD, T. : 82, 131, 134, 135, 136, 174, 263, 265, 417, 475, 499, 507, 517.
 FAHM [BANÛ] : 311, 378.
 FAHMY, M. : 98
 FÂ'ID : 15.
 al-FALS : 174.
 al-FÂRÂBÎ : 57, 77, 337, 369.
 FARAZDAQ : 73, 74, 496.
 al-FARGÂNÎ : 33.
 al-FÂRISÎ : 337.
 FARRUHÂN, 'UMAR B. : 482, 491, 496.
 al-FART wa-d-DAMM : 263, 507.
 FÂTIMA (fille de Mahomet) : 274.
 FÂTIMA (fille de 'ABD al-MALIK) : 297.
 al-FAYYÛMÎ : 511.
 FEIGIN, S. : 139, 146.
 FELL, S. : 263.
 FERONIA : 432.
 FERRAND, G. : 200, 483.
 FESTUGIÈRE, A. J. : 243.
 FÉVRIER, J. : 103, 184, 188
 FIĞÂR : 186.
 al-FIRYÂNÎ : 337.
 FISHER, A. : 93, 94, 95, 110, 329, 343, 348, 364, 454, 459, 460.
 FISCHER, J. : 364.
 FLEISCHER, O. : 272, 402.
 FLÜGEL, G. : 214, 216, 217.
 FOOTE, T. C. : 139, 184.
 FÖRSTER, R. : 379, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 393, 395.
 FOSSEY, CH. : 393, 482.
 FRANZ, J. G. FR. : 391, 393, 398, 400.
 FRAZER, J. G. : 27, 255, 370, 393
 FREUD, S. : 303, 460.
 FREYTAG, G. : 104, 108, 112, 188, 205, 207, 371, 445, 448, 501, 502.
 FRIEDRICH, J. : 147.
 FÜCK, J. : 65, 159.
 FUHRMANN, E. : 23.
 FULÂNÎ, MUH. B. MUH. al- : 234.
 FULTON, A. S. : 233, 383.
 FUQAYM [BANÛ] : 122.
 FURLANI, G. : 31, 333, 397, 400, 406, 409, 411, 507, 519
 al-FUSTÂT : 474.

G Ğ Ğ

ĞÂBIR al-MAGRIBÎ : 337.
 ĞÂBIR B. 'ABDALLÂH : 274.
 ĞÂBIR B. 'AMR al-MÂZINÎ : 104.
 ĞÂBIR B. HAYYÂN : 337.
 GABRIEL/ĞIBRÎL : 45, 71, 72, 76, 78, 258, 268, 273, 281,
 GABRIELI, FR. : 485.
 ĞADÎMA al-ABRAŞ : 102.
 ĞADM : 126.
 ĞA'FAR al-BARMAKÎ : 484.
 ĞA'FAR aş-ŞÂDIQ : 222, 224, 242, 338, 340, 398, 401, 402, 451, 487.
 ĞA'FAR B. ABÎ TÂLIB : 215, 284.
 ĞA'FAR B. MUHAMMAD : 222.
 al-ĞA'FARIYYA : 510.
 al-ĞÂHIZ : 10, 16, 41, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 89, 91, 102, 107, 110, 111, 113, 116, 117, 171, 172, 182, 223, 285, 303, 306, 313, 314, 316, 369, 373, 385, 388, 416, 443, 444, 445, 447, 449, 454, 455 *sqq.*, 458, 459, 461, 462, 463, 464, 471, 473, 475, 484, 495, 498, 503 *sqq.*
 ĞÂHIZ [Ps.-] : 31, 42, 105, 224, 338, 389, 390, 391, 392, 397, 399, 445, 446, 462, 466, 468, 475 *sqq.*, 485, 489, 503 *sqq.*, 526.
 ĞAHL [ABÛ] : 71, 280, 282.
 GALICE : 299.
 GALIEN : 106, 338, 382, 383, 384, 386, 397, 401.
 al-ĞALSAD : 172, 174.
 al-ĞAMÎM : 15.
 ĞAMÂ'A al-MAQDISÎ [IBN] : 204.
 ĞANB : 83.
 ĞANBA B. TÂRIQ : 99.
 ĞANM [BANÛ] 100, 168.
 al-ĞANNÂBÎ : 395.
 ĞANNÂM [IBN] : 267, 338, 340.
 al-ĞARÂNTQ : 71.
 GARDET, L. : 39, 54, 78.
 ĞARÎR : 74.
 al-ĞARIYYÂN : 484.
 al-ĞASSÂNÎ, ABÛ BAKR : 243.
 al-ĞASSÂNÎ : MUH. B. ĞÂBIR : 338.

ĞASSÂNIDES : 3.
 ĞASSÂS : 143.
 GASTER, M. : 401.
 ĞATAFÂN : 126.
 GAUDEFRY-DEMOMBYNES, M. : 132, 189, 192.
 GAUTHIER, L. : 55, 58, 59, 60, 63.
 ĞAWBAR al-HINDÎ : 389.
 al-ĞAWBARÎ : 234.
 al-ĞAWF : 11.
 al-ĞAWHARÎ : 110, 191, 391.
 al-ĞAWT : 126.
 al-ĞAWT B. MURR : 121.
 ĞAWZ [IBN al-] : 237.
 al-ĞAWZÎ, ABÛ l-FARAĞ : 237.
 ĞAYDÂN [IBN] : 338.
 ĞAYRÛN : 366.
 al-ĞAYTALA : 100, 159.
 al-ĞAZÂ'IRÎ, 'ALÎ : 203.
 al-ĞAZARÎ : 242, 266.
 al-ĞAZIRÎ : 338.
 al-ĞAZZÂLÎ : 51, 55 *sqq.*, 236, 239, 241, 243, 340.
 GÉDÉON : 280, 281, 282.
 GÉRARD DE CRÉMONE : 331, 345, 384.
 GERMAINS : 188.
 GESENIUS-BUHL : 30, 93, 113, 128, 132, 133, 135, 136, 137, 140, 142, 152, 153, 154, 155, 157, 172, 173, 179, 193, 209, 210, 413, 432, 450.
 GIESBRECHT, F. : 130.
 ĞÎL : 252.
 ĞÎL'ÂD : 194.
 ĞILDAKÎ : 241.
 GILDEMEISTER, J. : 33.
 GILGAMEŞ : 259.
 al-ĞÎLÎ, 'ABD al-QÂDIR : 242.
 al-ĞINÂ'Î : 32, 340, 372, 374, 376, 379, 399, 438, 467.
 GINSBERG, L. : 92, 113, 141.
 GLASER, E. : 163.
 GODBEY, A. H. : 139, 147.
 GOEJE, M. J. DE : 68, 189, 495.
 GOETZE, A. : 28.
 GOICHON, A.-M. : 39, 40, 51, 52.
 GOLDZIHNER, I. : 66, 68, 74, 75, 102, 108, 112, 114, 117, 124, 136, 137, 138, 153, 156, 173, 188, 196, 215, 241, 243, 254, 271, 292, 304, 376, 406, 459, 483.
 GOLFE PERSIQUE : 11.
 GONDÉ-SHAPOUR : 200.
 GRAY, G. B. : 93.
 GRECS : 9, 31, 43, 150 (GRÈCE), 176, 214, 217, 254, 367, 432, 433, 444, 483, 500.
 GROHMANN, A. : 436, 518.
 GRUNEBaum, G. E. VON : 314, 348.
 ĞUBAYR [IBN] : 189.
 ĞUBAYR B. MU'ÎM : 373.
 ĞUBŞÂN : 126.
 GUDÉA : 367.
 GÜDMANN, M. : 454.
 ĞUFAYLA [BANÛ] : 462.
 ĞUHAYM : 281, 282.
 ĞUHAYNA : 44, 101.
 al-ĞUHAYNÎ : 340.
 al-ĞUHFA : 285.
 GUIDI, I. : 8, 216.
 GUILLAUME, A. : 12, 14, 270.
 GULA : 435.
 ĞUMA'A [IBN ABÎ] : 299.
 GUNDEL, W. : 407.
 GUNDISALVI, DOM. : 56.
 ĞUNDUB B. al-'ANBAR B. 'AMR B. TAMÎM : 104.
 ĞURHUM, ĞURHUMITES : 70, 121, 126, 165, 462.
 ĞUŞAM : 126.
 GÜTERBOCK, H. G. : 22.
 GUTIUM : 504.
 GÜZELHİŞÂRÎ : 240.
 H H H
 HAARBRÜKER, TH. : 54.
 HABERLAND, K. : 189.
 HABÎB [IBN], MUH. : 188, 207.
 HABÎB B. MASLAMA : 393.
 HABIRU : 7.
 HÂBIS B. SA'D (ou ĞÂBIR B. SA'ID) at-TÂ'Î : 291, 319, 326.
 HADAS : 100, 159, 168.
 al-HADATÂN : 15.
 HADİĞA : 64, 87, 268, 272, 273, 288, 379.

- ḤADRAMAWT : 6.
 ḤADRAMITES : 74.
 ḤAFĀTIR : 84.
 al-ḤAFINĀWĪ : 315.
 ḤĀFIZ : 214, 338.
 ḤAFṢA : 274.
 ḤAGĠ [IBN al-] : 219, 234, 365.
 al-ḤAGĠĠĠĠ : 96, 138, 296, 297, 311, 314, 376, 453, 473, 474, 484, 500.
 ḤĠĠĠ ḤĠĠĠA (= H. H.) : 39, 41, 42, 64, 113, 214, 217, 222, 223, 243, 369, 370, 371, 376, 382, 394, 395, 403, 404, 451, 479.
 al-ḤAKAM II : 299.
 ḤAKAM [ABŪ I-] B. ḤIṢĀM : 282.
 al-ḤALABĪ, MUḤ. B. IBR. : 341.
 al-ḤALABĪ, ŠAMS ad-DĪN : 79.
 al-ḤALABĪ, ŠAMS ad-DĪN al-AZ‘ĀNĪ : 341.
 al-ḤALABĪ, ‘UMAR : 203.
 al-ḤALABĪ, ZAYN ad-DĪN : 340.
 al-ḤALAWĀTĪ : 341.
 ḤĀLAWAYH [IBN] : 448.
 HALDAR, A. : 12, 22, 30, 37, 39, 74, 80, 92, 93, 96, 97, 99, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 120, 121, 124, 125, 129, 136, 140, 146, 147, 150, 151, 156, 249, 251, 363, 434.
 ḤALDŪN [IBN] : 9, 45 *sqq.*, 51, 54, 63, 77, 79, 81, 92, 114, 116, 118, 196, 200, 216, 217, 225, 244, 248, 267, 271, 351, 352, 355, 364, 365, 397, 439, 479.
 HALÉVY, J. : 113.
 ḤĀLID B. al-WĀLID : 171, 441.
 ḤĀLID B. SA‘ID : 261.
 ḤĀLID B. BARMĀK : 515.
 ḤĀLID B. YAZĪD : 474, 495.
 ḤĀLĪFA, YAḤṢĀ : 341.
 ḤĀLĪLA : 74.
 ḤĀLĪMA : 85, 115.
 al-ḤĀLLĀĠ : 303, 304.
 al-ḤĀLLĀL : 341 (sous cette rubrique, figure une longue liste de noms d'onirocrites dont il n'a pas été tenu compte dans l'index).
 ḤĀLLIKĀN [IBN] : 169, 216, 261, 294, 300 *sqq.*, 308, 377, 484.
 al-ḤALWATĪ : 343.
 ḤAMIDULLAH, MUḤ. : 208, 414.
 ḤAMMĀD, ar-RĀWIYA : 189.
 HAMMER-PURGSTALL, F. : 181.
 ḤAMZA : 283, 373.
 al-ḤANAFĪ, ŠAMS ad-DĪN : 343.
 ḤANBAL [IBN] : 285.
 al-ḤANBALĪ, ‘ABDALLĀH : 349.
 al-ḤANBALĪ, YAḤYĀ : 362.
 al-ḤANDAQ : 275.
 al-ḤANDAMA : 295.
 ḤANÉENS : 7.
 ḤANĪFA [ABŪ] : 243.
 ḤANĪFA [BANŪ] : 314.
 al-ḤANSĀ' : 117.
 ḤAQQ, IBR. : 34, 402.
 al-ḤARĀ'ITĪ, ABŪ BAKR B. ĠA'FAR : 171.
 al-HARAM : 169.
 al-HARAWĪ : 343, 366, 459,
 ḤARB B. ḤUWAYLID B. ‘ĀMIR [ABŪ] : 187.
 ḤARĪRĪ : 505.
 ḤĀRĪTA : 44, 101.
 ḤĀRĪTA B. ‘AMR B. MUZAYQYĀ B. ‘ĀMIR MĀ' as-SAMĀ' : 164.
 al-ḤĀRĪT B. KĀ'B [BANŪ] : 119, 191.
 al-ḤĀRĪT B. ‘ĀMIR : 100.
 al-ḤĀRĪT B. ḤĪLLIZA : 445.
 al-ḤĀRĪT B. ḤIṢĀM : 76.
 HALREZ, C. DE : 483.
 HARNACK, A. VON : 77, 89.
 ḤARRĀNIENS : 93, 182, 226, 399, 402, 404, 486.
 ḤARRĀ' WĀQĪM :
 HARTMANN, M. : 123.
 HARTMANN, R. : 227, 257, 306.
 ḤĀRŪN ar-RĀŠĪD : 480, 481, 482, 484, 485, 490.
 ḤĀRŪT et MĀRŪT (HORŪT et MŌRŪT, HAURVATĀT et AMERETĀT) : 70.
 al-ḤASAN al-BĀṢRĪ : 258, 313, 315.
 al-ḤASAN B. ‘ALĪ : 296.
 ḤASAN al-‘ALAWĪ : 221.
 al-ḤASAN B. FADL : 485.
 al-ḤASAY : 89.
 al-ḤĀSIB, ABŪ BAKR : 482.
 ḤASSĀN B. TUBBĀ' (TUBBĀN) : 123.

- ḤĀŠIM [BANŪ], ḤĀŠIMITES : 168, 292, 480.
 ḤĀŠIM B. ‘ABD MANĀF : 118, 480.
 ḤĀŠIM B. ḤARMALA.
 ḤĀŠŠĀB [IBN al-] : 243.
 ḤASSĀN B. TĀBIT : 72, 73.
 ḤĀT‘AM : 124, 373, 377, 463.
 al-ḤĀTĪB, MUḤ. B. ‘ALĪ : 343.
 al-ḤĀTĪB, MUḤIBB ad-DĪN : 188, 211, 406.
 HAUPT, P. : 103.
 al-ḤAWĀRIZMĪ : 485.
 ḤAWĀZIN B. MANṢŪR B. ‘IKRIMA : 126, 186.
 ḤAWKUM : 165.
 al-ḤAWLĀNĪ : 343.
 ḤAWRĀN : 11, 89, 106, 275.
 ḤAWTA‘A : 462.
 ḤAWWĀM [IBN al-] : 387.
 ḤAWZA : 442.
 ḤAYBAR : 83, 90, 129, 180, 256, 289.
 ḤAYTAM [IBN al-] : 485.
 ḤAYYĀN [IBN], ABŪ MARWĀN : 302.
 al-ḤAYYĀTĪ, ABŪ ‘ALĪ : 482.
 ḤAZM [IBN] : 251, 255, 267.
 ḤAZRAĠ : 124, 126, 164, 276, 278.
 al-ḤAZRAĠĪ, 343.
 al-ḤAZWARA : 295.
 HÉBREUX : 1, 12, 17, 30, 130, 132, 133, 135, 139, 174, 180, 183, 184, 188, 206, 251, 415, 483.
 HÉLÈNE/HĪLĀNA : 172.
 HÉLI : 263, 279.
 HELLER, B. : 250.
 HEPHAESTION DE THÈBES : 496.
 HERDNER, A. : 141.
 HÉRACLIUS : 84, 274 *sqq.*
 HERMÈS : 43, 189, 225, 396, 409, 410, 481, 489, 494, 495.
 HÉRODOTE : 192, 260, 261, 406, 500.
 HÉSIODE : 214, 483.
 ḤĠĠĠZ : 2, 3, 4, 12, 17, 84, 96, 110, 115, 121, 165, 191, 289, 378, 442, 526.
 ḤILF al-FUDŪL : 406.
 ḤILF al-MUṬAYYABĪN : 406.
 ḤILF ar-RĪBĀB : 406.
 ḤIMS : 274, 291, 308, 393.
 HIPPOCRATE : 383, 386, 387, 388, 391, 392, 482.
 ḤĪRA : 85, 102, 252.
 ḤĪRA' : 267, 269.
 al-ḤIRĀLĪ, FAḤR ad-DĪN : 382.
 ḤIṢĀM [IBN] : 24, 66, 71, 76, 77, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 96, 100, 101, 109, 111, 112, 114, 115, 116, 118, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 159, 164, 167, 168, 173, 174, 175, 186, 187, 188, 192, 194, 206, 207, 216, 250, 251, 252, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 267, 268, 269, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 371, 373, 393, 406, 410, 415, 417, 452, 471, 502.
 ḤIṢĀM II : 299, 509.
 ḤIṢĀM al-KALBĪ : 188, 286.
 ḤIṢL B. ‘ĀMIR B. ‘UMAYRA : 104.
 HITTITES : 156, 176.
 HOFFMANN, G. : 170, 385.
 HOFFMANN, S. : 112.
 HOMÈRE : 214, 497 (*Iliade*).
 HOMMEL, F. : 103.
 HOPF, L. : 22, 432, 433, 449, 500.
 HOROVITZ, J. : 257.
 HORTEN, M. : 57.
 HOUTSMA, M. TH. : 190, 345.
 HÖST : 137.
 HUART, CL. : 67, 89, 390.
 HUBAL : 110, 115, 126, 180, 181, 185, 186, 265, 524.
 ḤUBAYṢ : 383.
 HUBEAUX, J., 500.
 HUBER, A., 205, *sqq.*
 HUBER, J. : 432.
 HUBERT, H. : 27.
 HŪD : 154, 367.
 ḤUDAYBIYYA : 132.
 ḤUDAYL, ḤUDAYLITES : 83, 104, 115, 376.
 ḤUDAYL [IBN] : 388, 390.
 HUDBA : 463.
 al-ḤUḤFĪ, AḤ. MUḤ. : 98.
 HUGHES, G. R. : 494.
 ḤUĠR : 74, 120, 166.
 ḤUĠR (BANŪ) : 119.

HUĞR B. 'ADİ al-KINDİ : 463.
 HULAYL B. HABAŞIYYA : 121.
 HULAYS al-ASADİ : 198.
 al-HULD : 470.
 HULŪŞİ : 362.
 HUMS : 125 : *sqq.*
 HUNAYN : 256.
 HUNAYN B. ISHĀQ : 248, 326, 328, 381,
 383, 384, 388.
 HUNGER, J. : 406, 442.
 HURĀFA : 66.
 HURASĀN : 435, 474.
 al-HUSAYN B. 'ALĪ : 222, 296.
 HUSAYN B. ĠAMĀL : 228.
 al-HUSAYN B. 'UBAYDALLĀH : 311.
 al-HUSAYNĪ : 482.
 al-HUṬAY'A : 187.
 HUẒĀ'A, HUẒĀ'ITES : 83, 121, 122, 126,
 164, 165, 373, 415, 462.
 HUẒAYMA B. TĀBIT : 266

I 'I

IBLIS : 88, 306, 457.
 IBRĀHĪM [IBN] : 344.
 IBRĀHĪM B. 'ABD al-'AZĪZ : 471.
 IBRĀHĪM B. SULAYMĀN : 222.
 al-IBSHĪNĪ : 118, 188, 374, 389, 463,
 470, 472, 473, 475, 501.
 'ĪD el-KBĪR : 34.
 IDRĪS : 225, 494.
 al-IFRANGĠ : 105.
 İHWĀN aş-ŞAFĀ : 51.
 'İKRIMA : 175.
 İLĀWŪS : 386, 387.
 İMRU' l-QAYS : 74, 120, 166, 185, 923.
 INDE : 199, 224, 496.
 INDIENS, HINDOUS : 32, 71, 252,
 394, 400, 417, 446, 468.
 'İRĀ : 71.
 İRAM : 29, 86.
 İRĀQ : 6, 11, 104, 252, 301, 412, 452,
 459, 412.
 'İRĀQ [IBN] : 240, 416.
 al-'İRĀQĠ : 344.
 ISAAC : 69, 96, 132, 186.
 ISAAC D'ANTIOCHE : 95, 141, 157.
 'ISĀ B. MA'QIL : 261.

ISĀF et NĀ'ILA : 14, 15, 263, 507.
 ISĀF : 63, 146, 158, 166, 256.
 al-ISFAHĀNĪ (= *Ag.*) : 66, 71, 72, 73,
 74, 77, 83, 84, 85, 87, 99, 100,
 101, 102, 107, 110, 112, 116, 118,
 119, 120, 123, 125, 136, 143, 159,
 161, 165, 166, 169, 174, 185, 186,
 187, 189, 204, 207, 255, 256, 273,
 275, 280, 292, 293, 294, 377, 406,
 440, 441, 443, 444, 451, 453, 462,
 463, 464, 471, 479, 484, 486, 502,
 508, 510, 514.
 al-ISFAHĀNĪ, HĀLID : 344, 393.
 ISHĀQ [IBN] : 69, 71, 86, 96, 127, 188,
 193, 251, 258, 261, 279, 373.
 ISHĀQ [ABŪ] İBR. B. al-MAHDĪ : 469.
 ISMAËL : 1, 70, 96, 132, 141, 186,
 264, 415.
 ISMĀ'İL B. 'AMMĀR : 441.
 İSPAHĀN : 78.
 İSRAËL, İSRAËLİTES : 130, 147, 158,
 183, 247, 253, 257, 281.
 İŞTAR : 141, 407, 435.
 İYĀD : 100, 159, 166, 374, 375.
 al-İZNİQĠ : 344.

J

JACOB : 157, 194, 256, 315, 480.
 JACOB, G. : 1, 205, 208.
 JACQUES DE SARŪĠ : 113.
 JADOTVILLE : 478.
 JAMBLIQUE : 176.
 JAMES, E. D. : 92, 95, 110, 396.
 JAMES, M. R. : 257.
 JAMME, A. : 263.
 JAUSSEN, A. : 12, 108, 137, 138, 197,
 483, 499, 502, 504, 513.
 JEAN-BAPTISTE : 275, 276, 366.
 JĒHU : 152.
 JEREMIAS, A. : 2.
 JÉRÉMIE : 45, 63, 77, 152, 158.
 JÉRUSALEM : 146, 172, 206, 253, 259,
 274, 275 (AELIA), 454 (BAYT al-
 MAQDIS).
 JĒSUS/'ISĀ : 69, 81, 86, 88, 102 (al-
 MASĪH), 172, 264, 275, 276, 297, 366.
 JIRKU, A. : 157, 183.

JOB : 69.
 JOMIER, J. : 138.
 JONAS : 72, 379.
 JONATHAN : 185.
 JOSEPH : 251, 252, 271, 274, 325, 379.
 JOUR DE LA ŞAFAQA : 119.
 JOUR DE KULĀB : 119.
 JOUR DE QUDAYD : 311.
 JOUR DE ŞAQİQA : 253, 464.
 JOUR DE Şİ'B : 186.
 JUBAL : 405.
 JUDITH : 289.
 JUNOD, H. : 214.
 JUPITER : 25, 301, 404, 433, 467.
 JÜTTNER, H. : 384.

K

KA'B [BANŪ] : 415.
 KA'BA : 14, 45, 82, 100, 107, 110, 115,
 121, 123, 126, 128, 129, 132, 135,
 136, 186, 187, 189, 193, 263, 264,
 280, 295, 364, 406, 523, 524.
 KA'B al-AHBĀR : 67, 226, 243, 437.
 KALADA[ABŪ] : 440.
 KALB [BANŪ] : 120, 393.
 KALBĪ [IBN al-] : 134, 162, 189.
 KAMĀL [IBN] : 234.
 KARBALĀ' : 296, 313.
 al-KARHĪ : 404.
 KARİB B. ŞAFWĀN : 122.
 KATİF B. 'AMR at-TaĠLABĪ : 462.
 al-KATTĀNĪ, ABŪ BAKR : 307.
 KAUTSCH, E. : 256.
 KEIL, J. : 71.
 KEMOŠ : 193.
 KERN, F. : 400, 401, 418.
 KHANYKOV, N. : 357.
 KINĀNA [BANŪ] : 121, 126, 282.
 KINĀNA B. ar-RABĪ' : 289.
 KINDA : 3, 74, 120, 154, 166.
 al-KINDĪ, YA'QŪB B. ISHĀQ : 59, 216,
 217, 228, 331, 345, 353, 395, 396,
 482, 487.
 al-KINDĪ, ABŪ 'UMAR : 302.
 KIRMĀNĪ [ŞAYH] : 306.
 al-KIRMĀNĪ, ABŪ ISHĀQ : 315, 316,
 317, 345.

al-KIRMĀNĪ, 'ALĀ' : 345.
 al-KISĀ'Ī : 78.
 KISRĀ : 84, 112, 119, 168, 182, 224,
 326, 471, 486, 497.
 KLINKE-ROSENBERGER, R. : 162.
 KNUDTZON, J. A. : 22.
 KÖHLER, S. L. : 162.
 KOHUT, A. : 68.
 KOOPMANS, J. J. : 30.
 KOWALSKI, T. : 117.
 KRAUS, F. R. : 379, 391, 392, 397,
 399, 400.
 KRAUS, P. : 79, 238, 241.
 KREHL, L. : 14.
 KRENKOW, F. : 292.
 KRUMBACHER, K. : 84, 335, 410.
 KTĒSIAS : 261.
 KŪFA, 187, 473, 474, 509.
 al-KŪFĪ : 346, 376.
 KUGNER, M. A. : 409.
 al-KŪHĪ : 240.
 KULAYB : 143.
 al-KUMAYT : 293, 451, 479, 509, 514.
 KUPPER, J. R. : 7.
 KURDES : 252, 515.
 KUTAYYIR 'AZZA : 508, 510.

L

LABAN : 194.
 LABAT, R. : 28, 130, 391, 399, 412,
 483.
 LABĪD : 198.
 LACOMBE, G. : 345.
 LAGARDE, P. A. DE : 141.
 LAGRANGE, J. M. : 12, 94, 111.
 LAHAB [ABŪ] : 189, 204.
 LAHM : 100.
 LAHMIDES : 3, 252.
 LAJARD, F. : 435.
 LAMARE, P. : 5.
 LAMMENS, H. : 8, 74, 84, 91, 98, 99,
 101, 103, 107, 108, 112, 118, 119,
 120, 121, 123, 124, 129, 135, 136,
 137, 143, 153, 168, 182, 184, 188,
 189, 285, 290, 295, 500.
 LANDBERG, C. : 93, 104, 153, 156.
 LANDSBERGER, B. : 80, 460.

LAOUST, H. : 219.
 LAROCHE, E. : 28, 147.
 al-LÂT : 71, 90, 99, 124, 126, 140
 174, 274.
 LATINS : 199, 214.
 LAYLÂ : 463.
 al-LAYT : 195, 198, 377.
 LECOMTE, G. : 68, 79, 314, 317, 319,
 350.
 LEIBOVICI, M. : 247, 256, 259.
 LENORMANT, F. : 14, 15, 176, 188, 193,
 263, 399, 505.
 LEÓN : 299.
 LÉON LE SAGE : 392.
 LEROY, M. : 500.
 LEUNCLAVIUS : 356.
 LÉVI [RABBI] : 396.
 LEVI DELLA VIDA, G. : 79, 201, 218
 400, 496.
 LÉVI PROVENÇAL, E. : 138, 214.
 LEWY, J. : 93, 98.
 LIBAN : 5, 6, 201.
 LICHTENSTATTER, E. : 188.
 LIDZBARSKI, M. : 93, 111, 113, 223.
 LIHB [BANŪ] : 104, 371, 480.
 LIEBRECHT, F. : 189.
 LIHYÂNITES : 2, 17, 30.
 LIPPERT, J. : 400, 418.
 LITTMANN, E. : 70, 108, 205, 406.
 LODS, A. : 483.
 LÖFGREN, O. : 5, 308.
 LOTH : 15, 154, 379.
 LÖW, E. : 169.
 LOXUS : 384.
 LUCIEN DE SAMOSATE : 23.
 LULLE : 243.
 LULOFS, H. J. DROSSART : 59, 331.
 LUNE : 44, 141 (SĪN), 160, 191, 288,
 291, 407 (SĪN), 435 (SĪN) 436, 518.
 LUQMÂN : 88, 89, 410.
 LYDIE : 71.

M

al-Ma'ARRI : 259.
 MACLER, F. : 411.
 MADAGASCAR : 200.
 al-MADÂ'INĪ : 286, 295.

al-MADANĪ, ABŪ ṭ-TAYYIB : 346.
 MADHĪĠ : 65, 191.
 MADIAN : 109, 280, 281.
 al-MAGĪDĪ : 240.
 MAGLŪBĪ, MUḤ. MURĀD al- : 230.
 al-MAGNŪN : 463.
 MAGRIB (voir AFRIQUE DU NORD) :
 34, 200, 214, 225, 241, 298.
 MAGRĪTĪ [Ps.-] : 26, 254, 264, 467.
 al-MAHALLĪ ar-RAMMĀL AH. : 203.
 al-MAHDĪ : 74, 226, 227, 315, 316,
 480, 481, 497.
 MAHFŪD, H. 'A. : 387.
 MAHFŪF [IBN] : 201.
 MAHOMET, LE PROPHÈTE, MUḤAM-
 MAD, L'ENVOYÉ DE DIEU : 45, 64,
 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 75, 76,
 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86,
 87, 88, 89, 90, 96, 100, 111, 115, 120,
 125, 128, 129, 132, 155, 159, 160,
 161, 168, 169, 171, 174, 175, 180,
 183, 185, 186, 187, 202, 204, 205,
 215, 235, 243, 248, 252, 255 *sqq.*,
 321, 325, 329, 364, 366, 371, 373,
 377, 379, 392, 393, 406, 415, 416,
 417, 437, 438, 444, 446, 452, 453,
 461, 464, 467, 468, 469, 471, 472,
 480, 484, 486, 500, 501, 502, 505,
 514, 516, 522, 524.
 MAĪMONIDE : 60 *sqq.*, 192, 267.
 MAHMŪD [IBN] : 246.
 MAKHŪL [IBN] : 115.
 al-MAKĪN : 355.
 MALQACHES : 483.
 al-MALIK al-MU'AYYAD : 230.
 MĀLIK B. BAŠĪR : 453.
 MALTZAN, H. F. VON : 193.
 al-MA'MŪN : 77, 78, 216, 294, 316,
 470, 481, 482, 485.
 al-MA'MŪN al-ḤĀRITĪ : 66.
 MA'MŪN B. MU'AWIYA : 499.
 MANĀT : 71, 124, 126, 174.
 MANDANE : 260, 261.
 MANDÉENS : 108.
 MANFRED DE SICILE : 381.
 MANŠIM : 462.
 al-MANŠŪR : 96, 215, 233, 376, 388;
 389, 480, 496, 516.

al-MANŠŪR (MUḤ. B. ABĪ 'ÂMIR) : 299.
 al-MANṬIQĪ : 346.
 al-MAQDISĪ, ŠIHÂB ad-DĪN : 346.
 al-MAQDISĪ, MUḤ. B. ABĪ l-FATH : 346.
 MAQQARĪ, AH. B. MUḤ. : 227.
 MARÇAIS, W. : 460, 461.
 MARDOUK : 5, 141, 435.
 MARI : 7, 23.
 MA'RIB : 15, 99, 163, 164.
 MARIE : 86, 88, 297.
 MAROC : 34, 137, 299.
 MARS : 404, 432, 433, 467.
 al-MARŞAFĪ : 346, 380, 404.
 MARTI, K. : 146.
 MARZŪQ [IBN], MUḤ. : 240.
 MARW : 513.
 MARWÂN II : 298, 474.
 MARWÂN B. al-HAKAM : 393.
 al-MARZUBÂNĪ : 414.
 MĀŠĀ'ALLĀH : 496.
 MA'ŠAR al-FALAKĪ [ABŪ] : 356, 482,
 488, 495.
 al-MASĪHĪ : 347.
 MASKIN : 484.
 MAŠRŪ' B. al-AĠḌA' : 453.
 MASSÉ, H. : 214, 489, 513.
 MASSIGNON, L. : 24, 234, 243, 266,
 269, 294, 303, 304, 364.
 MAS'ŪD [IBN] : 290.
 MAS'ŪD B. MU'ATTIB : 120.
 MAS'ŪD B. MUḤ. B. MALIKŠĀH : 475.
 al-MAS'ŪDĪ : 39, 43 *sqq.*, 45, 54, 63,
 66, 67, 102, 103, 104, 113, 114,
 116, 122, 125, 161, 164, 165, 169,
 267, 371, 372, 373, 374, 375, 377,
 402, 439, 442, 443, 464, 465, 470,
 480, 484, 502.
 MATĀRIFA : 104.
 MATHEWS, CH. D. : 406.
 MAUCHAMP, E. : 34, 254, 396.
 MAUPOIL, B. : 200.
 MAURES : 98.
 MAURY, A. L. F. : 98.
 MAUSS, M. : 27.
 al-MĀWARDĪ : 79, 169, 215.
 al-MAWŠILĪ, ABŪ l-FADL : 347.
 al-MAWŠILĪ, ABŪ l-ḤASAN : 347.
 al-MAWŠILĪ, ABŪ MANŠŪR : 488.

MAXWELL, J. : 27, 36, 393, 394.
 MAYDÂN al-ḤAŠĀ : 366.
 al-MAYDÂNĪ : 254, 271, 434, 462, 502,
 509.
 MAY, H. G. : 138, *sqq.*
 MAYSŪN : 393.
 MAZANDARÂN : 252.
 MÊDES : 260.
 MÉDINE : 11, 79, 89, 125, 187, 256,
 260, 271, 282, 283, 285, 295, 296,
 297, 301, 310, 311, 312, 377, 415,
 435, 453, 469, 473, 501.
 MEEK, J. T. : 150.
 MEHREN, A. F. : 51.
 MEISSNER, B. : 28, 223, 482.
 MEKKE : 16, 70, 80, 85, 87, 88, 100,
 104, 118, 121, 123, 124, 126, 127,
 129, 136, 138, 141, 161, 164, 165,
 183, 185, 187, 189, 190, 191, 193,
 194, 195, 215, 256, 261, 262, 268,
 271, 274, 275, 279, 280, 281, 284,
 285, 295, 296, 301, 311, 376, 406,
 415, 462, 473.
 MÉLAMPOS : 389, 391, *sq.*, 393, 398,
 400, 401, 418 *sqq.*
 MENASCE, P. J. DE : 70.
 MERCIER, L. : 388, 390, 444, 503.
 MERCURE : 25, 43, 71, 189, 193, 467.
 MER ROUGE : 5, 6, 11, 207, 282.
 MÉSOPOTAMIE : 1, 7, 9, 11, 17, 23,
 27, 85, 87, 120, 158, 187, 256, 397.
 MÉTOCHITE, THÉODORE : 59, 331.
 MEUNIER, M. : 23.
 MEYERHOF, M. : 9.
 MICHEL/MIKĀ'IL : 45, 273.
 MIHR : 104.
 MILLER, E. : 106.
 MINĀ : 121, 188, 189, 190, 191, 192,
 193, 194, 195, 279, 469.
 MIN(A/O)S : 391, 392.
 MINÉENS : 93.
 MINGANA, A. : 222, 409, 410.
 MIQDĀM [ABŪ l-] : 319, 326.
 MIQUEL : 252.
 al-MIŞRĪ, ḤALĪL : 347.
 al-MIŞRĪ, ḤASAN : 287, 347.
 MITHRA : 436.
 MITTWOCH, E. : 71, 254.

- al-Mizzl : 347.
 MOAB : 137, 146, 193, 197, 504.
 MOBERG, A. : 122.
 MODI, J. J. : 519.
 MOÏSE : 45, 68 (B. MANASSÄ B. YUSÛF),
 72, 87, 103, 151, 160, 243, 253, 256,
 273, 276, 366, 379, 437, 522.
 MOLLA [IBN al-] : 227.
 MORAND, M. : 255.
 MORITZ, B. : 5, 103, 111, 370.
 MONTGOMERY, J. A. : 111.
 MORGENSTERN, J. : 139, 147.
 MOSSOUL : 474, 515.
 MOUBARAC, Y. : 207.
 MOURAD, J. : 369, 376, 379, 380,
 383, 384, 385, 387, 390, 392, 394,
 395, 403, 404, 415, 417, 502.
 al-Mu'AFIRI : 347.
 MU'AN : 100.
 al-Mu'ARRIG : 181.
 MU'ATTIB [BANÛ] : 121, 124.
 MU'AWIYA B. ABÏ SUFYÂN : 257, 291,
 371, 393, 463, 473, 484, 509.
 MU'AWIYA B. al-HAKAM as-SULAMÏ :
 198, 226, 294, 295.
 MU'AWIYA B. 'AMR : 442.
 al-MUBARRAD : 308.
 al-MUBAŠŠIR B. FATTÂK : 223.
 MUCKLE, J. T. : 56, 57.
 MUÐAR : 104, 135, 375.
 al-MUDDA'Â : 192.
 al-MUÐILL : 15.
 MUÐLIĞ : 104, 373, 377.
 al-MUFAĞĞA' : 348.
 MUFARRIG [IBN al-] aš-ŞÛRÏ : 223.
 MUĞÂHID : 202, 213.
 al-MUĞAMMAS : 189.
 MUĞÂWIR [IBN al-] : 5, 16, 308, 505.
 al-MUĞAZZAZ al-ASLAMÏ : 377.
 al-MUĞIRA : 509.
 MUGNIER, R. : 59, 331.
 MUHAMMAD al-BÂQIR : 222.
 MUHAMMAD al-MAHDÏ : 221.
 MUHAMMAD at-Taql : 221.
 MUHAMMAD B. 'ALÏ : 376.
 MUHAMMAD B. al-HASAN : 376.
 MUHAMMAD B. IBR. : 401.
 MUHAMMAD B. 'UMAR : 310.
 al-MUHTÂR B. ABÏ 'UBAYD : 71.
 MUKALLIM ad-ḏirb [BANÛ] : 83, 514.
 MUKARRIBS : 163.
 MÜLLER, D. H. : 93.
 al-MUMAZZIĞ al-'ABDÏ : 112.
 al-MUNAĞĞID, ŞALÂH ad-DÏN : 526.
 al-MUNAGĞIM, ABÛ NAŞR : 483.
 al-MUNÂWL : 359.
 al-MUNDIR B. MÂ' as-SAMÂ' : 483.
 MUNK, S. : 60.
 al-MUQADDASÏ : 252.
 MUQAFFA' [IBN al-] : 485, 526.
 al-MUQRÏ [IBN] : 348.
 al-MURAQQIŞ al-AKBAR : 511.
 MURRA [BANÛ] : 378.
 MURRA al-ASADÏ : 104.
 al-MURTAHL [IBN] : 218.
 MÛSÂ al-HÂDÏ : 480, 481.
 MÛSÂ al-KÂZIM : 222.
 MÛSÂ B. ĞA'FAR : 481.
 MÛSÂ B. NUŞAYR : 298.
 al-MÛSÂWL : 353.
 MUSAYLIMA : 65, 66, 284, 287.
 MUSAYYAB [IBN al-] : 309 *sqq.*, 452.
 al-MUSAYYAB B. ZUHAYR : 515.
 MUSIL, A. : 137, 153.
 MUSLIM al-HURASÂNÏ [ABÛ] : 261, 474.
 MUSLIM B. 'UQBA : 189.
 MUŞTAFÂ B. as-SULTÂN AH. HÂN :
 228.
 al-MUSTAĞFIRÏ : 79.
 MUŞTALIĞ [BANÛ al-] : 415.
 al-MUSTARŞID : 475.
 MU'TA : 100, 168, 215, 275, 284.
 al-MUTAŞŞAQIRÏ : 348.
 al-MU'TAŞİM : 216, 217, 464.
 al-MUTAWAKKIL : 465, 470.
 al-MUTTAQÏ : 222.
 al-MUTTAQÏ, 'ALÏ B. HUSÂM ad-DÏN :
 228.
 al-MUṬṬAWÏ'Ï, ABÛ BAKR : 180.
 MUWAYHIBA [ABÛ] : 285.
 MUZÂHIM : 297.
 MUZAYNA : 173.
 MUZDALIFA : 120, 122, 190, 191.
 MŽIK, H. VON : 280, 282.

N

- NABATÉENS : 29, 30, 85, 123, 206, 252.
 NABATÈNE : 17, 205.
 an-NÂBIGA : 518.
 NABONIDE : 98.
 NABUCHODONOSOR : 169, 251, 252, 260.
 NÂBULSÏ, 'ABD al-ĠANÏ an- : 240, 348.
 NADÏM [IBN an-] = *Fih.* : 183, 188,
 217, 220, 222, 223, 328, 332, 381,
 385, 391, 392, 394, 399, 400, 403,
 404, 482, 486, 495, 504, 526.
 an-NADRUMÏ : 232.
 NAĞD : 3, 15, 116, 442, 526.
 NAĞIRAMÏ : 406.
 NAĞRÂN : 191.
 NAGM [ABÛ n-] : 73.
 NAGM ad-DÏN AYYÛB : 238.
 NAĞRÂN : 374.
 NAGY, A. : 331, 345.
 an-NAĦA'Ï, IBR. : 267.
 an-NAĦA'Ï, ZURÂRA : 286.
 NAHAWAND : 453.
 NAHLA : 110, 124, 126.
 NAHR IBRÂHÏM : 23.
 NALLINO, C. A. : 6, 11, 118, 119, 233,
 293, 413, 414, 482, 483, 484, 485,
 490, 491, 494, 495, 496, 497.
 NAQÏD : 254.
 NAQÏL : 16.
 NASAFÏ, MUḤ. an- : 239.
 NAŞIBINÏ, ABÛ l-HASAN an- : 234.
 an-NAWAWÏ : 242.
 NASNÂS [ABÛ n-] : 508.
 NAWBAHT al-HAKÏM : 490, 496.
 NAWBAHT [IBN], al-FADL : 482, 490.
 NAWBAHT [IBN], ISMÂ'ÏL : 485.
 NAWBAHT [IBN], MUḤ. B. YA'QÛB :
 488.
 NAYRÛZ : 489.
 NAZÏF : 362.
 an-NAZZÂM, ABÛ ISĦÂQ : 470.
 an-NAYRAB : 366.
 NEHER, A. : 130, 149.
 NERGAL : 435.
 NICÉPHORE : 356.
 NICHOLSON, R. A. : 180, 259.
 NICOLAÏDES, J. : 34, 392.
 NIELSEN, D. : 2, 13, 15, 93, 518.
 NIFTAWAYH LE SAGE : 494.
 NILSSON, MARTIN P. : 122.
 NISÂBÛRÏ : 362.
 an-NISWA : 16.
 NIYÂZÏ : 349.
 NIZÂM al-MULK [IBN] : 349.
 NIZÂR : 135, 374.
 NOÉ : 157, 321.
 NOIRS : 252.
 NÖLDEKE, TH. : 65, 92, 93, 94, 107,
 109, 112, 113, 158, 159, 160, 161,
 301.
 NOMS [BEAUX] : 40 (divins), 219, 232,
 234 *sqq.*, 464 (nom).
 NOTH, M. : 141.
 NÖTSCHER, FR. : 28, 399, 405, 406,
 503.
 NOUGAYROL, J. : 28, 151.
 NUBÂTA [IBN] : 102, 302.
 NUBIE : 6, 489.
 NUFAYL : 254.
 NÛH EF. : 362.
 NUHUM : 173.
 an-NU'MÂN B. al-MUNDIR : 165, 186,
 286, 510.
 an-NU'MÂN B. BAŞIR : 393.
 NU'MÂN RA'ÂD : 374.
 NUMAYR B. 'ÂMIR [BANÛ] : 191.
 NUSKU : 435.
 NUWÂS [ABÛ] : 308.
 NUWAYRÏ : 67, 159, 169, 182, 188,
 198, 209, 211, 213, 389, 453, 454,
 463, 469, 470, 472, 474, 475, 501,
 507 *sqq.*
 NYBERG, H. S. : 97, 380.
 NYLANDER, K. : 79.
 O
 OBEID : 7.
 OBSOPEUS, J. : 356.
 O' CALLAGHAN, R. T. : 157.
 OPITZ, K. : 116.
 OPPENHEIM, A. L. : 1, 9, 28, 151, 247,
 254, 256, 259, 261, 266, 269, 270,
 274, 279, 363.

OSIANDER, E. : 103.
OSMAN BEY : 34, 183, 361, 390, 402, 451.

P

PALESTINE : 6, 8, 11, 23.
PALMYRE : 3, 205, 397.
PALMYRÈNE : 17.
PALMYRÉNIENS : 30.
PANGRITZ, W. : 23, 499.
PARROT, A. : 7.
PAULY-WISSOWA : 384, 389, 391, 496.
PAUTZ, O. : 272.
PEDERSEN, J. : 406.
PELLAT, CH. : 16, 79, 130, 370, 388, 413, 414, 417.
PÉLUSE : 106.
PE'ÛR : 193.
PERITZ, I. J. : 98, 101.
PERLMANN, M. : 67.
PERRIER, E. : 23.
PERRON, A. : 98.
PERSANS : 9, 10, 31 *sq.*, 100, 123, 182, 213, 214, 390, 392, 398, 446, 448, 454, 464, 465, 503, 505, 514.
PERSE : 10, 54, 224, 311.
PERSES : 31, 163, 166, 176, 220, 250, 252, 260, 274, 400.
PERTSCH, W. : 201, 218.
PERUSCUS, C. : 398.
PETERMANN, H. : 223.
PETRA : 3, 108.
PHARAON : 252, 253, 260, 271, 325, 376 (*farâ'ina*).
PHÉNICIE : 23, 30.
PHILIPPE DE TRIPOLI : 382.
PHILISTINS : 95.
PHILLOTT, D. C. : 214.
PHILOSTRATE : 106, 498.
PHUTIPHAR : 379.
PINÈS, S. : 305.
PIRENNE, J. : 163.
PLAQUEVENT, J. : 23.
PLATON : 224, 233, 345, 349, 372.
PLESSNER, M. : 364, 410.
PLINE : 106, 449.
POCOCKE, ED. : 188.

POLÉMON, ANTONIOS : 384 *sqq.*, 393, 395.
POLÉMON LE PÉRIÉGÈTE : 387.
PORPHYRE : 70, 106, 349, 506.
PREMERSTEIN, A. V. : 384.
PRITCHARD, J. B. (= ANET) : 93, 151.
PROCOPE : 98.
PTOLÉMÉE, CL. : 224, 225, 233, 350, 409, 410, 479, 481, 482, 489, 491, 494, 496.
PTOLÉMÉE I^{er} SOTER : 223.
PŪ-BAHLU, MUT-BAHLU, MUT-BA'LU : 108.
PYTHAGORE : 43, 78, 217, 218.
PYTHIE : 179.

Q

al-QABġġġ : 482, 486.
al-QĀDIR BILLĀH : 316, 336.
al-QĀHIR BILLĀH : 78.
al-QALYŪBġ : 350.
al-QARAFġ : 219.
QARDĀHġ : 95, 113, 133, 152, 173, 176, 432.
al-QĀRġġ, 'ALġ : 243.
QARġB B. ZAFAR : 453.
QASRĀNġ : 488.
al-QASTĀLLĀNġ : 67, 114, 219, 437.
QĀSYŪNĀ : 366.
QĀTABĀN, QĀTABANITES : 107, 163, 165.
QAYNUQĀ' [BANŪ] : 415.
QAYS, QAYSITES : 104, 190, 252.
QAYS 'AYLĀN : 127.
al-QAYRAWĀNġ : 350.
QAYYIM al-ĠAWZIYYA [IBN] : 243, 254, 376.
QAZWġNġ, ABŪ TĀLIB al- : 234.
QAZWġNġ, ZAKARIYYĀ : 50, 67, 75, 101, 114, 115, 195, 373, 374, 510, 514.
QĒNITES : 405.
QġFġġ [IBN al-] : 496.
al-QġNĀWġ : 350.
QġRĀ : 71.
QUBAY', 'UMAR B. HABġB : 310.
QUBAYS [ABŪ] : 264, 280.

QUDĀ'A : 102, 118, 126, 159, 161, 169.
QUDAYD : 124, 126.
QUMĀMA : 172.
al-QUMMġ : 260.
QUNAWġ, ŠADR ad-DġN : 227, 228, 237, 239.
al-QURĀŠġ, ABŪ ZAYD : 350, 441.
QURAYŠ, QURAYŠITES : 72, 82, 90, 100, 111, 115, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 144, 167, 175, 181, 185, 186, 187, 194, 207, 273, 277, 279, 280, 281, 282, 371, 373, 377, 415, 502.
QURQMĀS [IBN] : 239.
QURRA B. HĀLġD : 319, 326.
al-QURŢUBġ, ABŪ 'ABDALLĀH : 240, 350.
al-QUŠAYRġ : 235, 237, 267, 303 *sqq.*, 335, 379.
QUŠAYY : 111, 121, 122, 123, 127, 129, 194, 205.
QUSS B. SĀ'IDA : 510, 515.
QUTAYBA [IBN] : 10, 32, 66, 68, 79, 107, 123, 182, 188, 211, 212, 286, 291, 295, 296, 313, 314, 316 *sqq.*, 335, 350, 413, 414, 437, 442, 448, 449, 453, 454, 462, 463, 464, 465, 466, 472, 475 *sqq.*, 498, 501 *sqq.*, 526.
QUTAYRA [IBN] : 388.
al-QUYŪN : 404.

R

ar-RABĀB B. al-BARĀ' : 102.
RABĀH (RIYĀH) B. 'AĠALA ('AĠAL) ou B. KAHLA : 116.
RABġ'A : 104, 120, 135.
RABġ'A B. 'ĀMIR B. ŠA'ŠA'A [BANŪ] : 126.
RABġ'A B. MAQRŪM : 443.
RABġ'A B. NAŠR : 168, 250, 251, 252, 253.
RABġ'A B. NIZĀR : 375.
ar-RĀDAWġ : 362.
RAFĀ'A B. ZAYD : 415.
ar-RĀFIQA : 96, 500.
RAMSAY, W. M. : 71.

ar-RaqĀšġ : 447.
ar-RaqQĀš al-KALBġ : 511.
RĀŠġD [IBN] : 350.
RASMUSSEN, J. L. : 102, 188, 209.
RASŪL [IBN] : 351.
ar-RĀWANDġ, ABŪ I-HŪSAYN : 79.
RAYMOND, PH. : 406.
ar-RĀZġ, ABŪ HĀTIM : 79.
ar-RĀZġ, FAHR ad-DġN : 41, 235, 237, 369, 372, 373, 378, 381, 387, 392, 394, 395, 403, 404, 415, 416, 417, 502.
ar-RĀZġ, MUHAMMAD B. ZAKARIYYĀ : 79, 241, 351, 383, 386.
REINACH, S. : 483.
REINAUD, H. P. : 244.
REINAUD, J. T. : 254.
RENAN, E. : 259.
RHODOKANAKIS, N. : 117.
Rġ'ĀB aš-ŠANNġ : 87, 102 (RABĀB).
ar-RġBĀB : 191.
RICHET : 36.
RġDA [ABŪ] : 345.
RIESSLER, P. : 256, 257.
RġĠĀL [ABŪ] : 195.
RIGALTUS, W. : 356.
RITTER, H. : 26, 364, 467.
ar-RġYĀŠġ : 297, 464.
ROBERT, L. : 106, 499.
RODINSON, M. : 257.
ROME, ROMAINS : 123, 275, 432, 433 *sq.*, 444, 449, 483, 500.
RONZEVALLE, S. : 501.
ROSENTHAL, FR. : 30, 49, 200, 217, 230, 244, 245, 353.
ROSMARIN, TRUDE WEISS : 9.
ROUHIER, A. : 200.
RU'BA B. al-'AĠĠĠĠ : 110, 440.
RUELLE, E. : 398.
RUKĀNA al-MUŢĢALġBġ : 175.
RŪMġ, ĠĀLĀL ad-DġN : 714.
RUŠD [IBN] : 51, 57 *sqq.*, 60, 332, 491.
RUTTEN, M. : 28.
RUZBEHĀN BAQLġ : 303.
RYCKMANS, G. : 93, 103, 107, 141, 163, 165.
RYCKMANS, J. : 127.

S Š S

- SABĀ' : 71.
 SABÉENS : 43, 89, 226.
 SAB'IN [IBN] : 242.
 as-SABTĪ : 244.
 SĀBŪR B. ĤURRAZĀD : 252.
 SACY, SYLVESTRE DE : 49, 109.
 SA'D [BANŪ] : 122, 191, 194.
 SA'D [IBN] : 29, 64, 66, 76, 77, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 101, 111, 115, 118, 123, 127, 171, 174, 180, 186, 187, 193, 207, 261, 262, 264, 267, 273, 274, 276, 279, 280, 283, 285, 291, 292, 301, 309, 310, 312, 313, 376, 392, 406, 437, 443, 472, 480, 502, 507.
 SA'D, ABŪ I-ĤUSAYN B. : 78.
 SA'D ad-DĀBIH (= — an-NĀṬIH) : 468.
 SA'D B. ABĪ WAQQĀS : 9, 288.
 SA'D HUZAYM : 100, 502.
 SADI' B. HŪMĀS : 44.
 aš-ŠĀDILĪ : 242.
 ŠAFADĪ, ŠALĀH ad-DĪN aš- : 227, 390, 459.
 ŠAFĀITES : 3, 17.
 aš-ŠAFAWĪ : 240.
 as-SAFFĀH : 298, 376.
 ŠĀFI' B. KULAYB : 169.
 aš-ŠĀFI'Ī : 301, 376, 387, 438.
 ŠAFIYYA BINT ĤUYAYY : 289.
 ŠAFWĀN [ĀL] : 122, 194.
 SAGĀH : 65, 66, 99.
 aš-ŠAGĀNĪ : 432, 511.
 SAGRAJAS : 300.
 SAHAR : 436, 518.
 aš-ŠAHARĪ : 462.
 aš-ŠAH az-ZĀHIRĪ [IBN] : 351.
 as-SAHĀWĪ : 243.
 ŠAHĪN [IBN] : 329, 351.
 SAHL B. BIŠR : 487.
 SAHM [BANŪ] : 100, 159, 167.
 SAHRAB, MUŠTAFĀ B. : 227.
 aš-ŠAHRĀFĪ : 227.
 aš-ŠAHRĀSTĀNĪ : 54, 79, 255, 290, 371.
 aš-ŠA'ID : 474.
 SA'ID B. 'UMAR al-HUDALĪ : 174.
 SAINTE-FARE GARNOT, J. : 460.
 as-SAKRĀN B. 'AMR : 288.
 SALAMA B. ABĪ ĤAYYA : 66 (IBN SALAMA), 102, 118, 159, 169.
 SALAMA B. al-MUGĀFFAL : 119.
 ŠĀLIH : 189, 437.
 ŠĀLIH al-AFQAM : 462.
 aš-ŠĀLIHĪ, IBR. : 202.
 as-SĀLIMĪ : 317, 352.
 SALMĀ : 15.
 SALMĀN al-FĀRISĪ : 96.
 SALOMON : 71, 222, 454, 498.
 ŠĀMA [ABŪ] : 352.
 as-SAMARQANDĪ, 'UBAYD ALLĀH : 239.
 ŠAMAQMAQ [ABŪ š-] : 474.
 ŠAMAWAYH [IBN] : 352.
 as-SAMAW'AL B. YAĤYĀ : 303.
 aš-ŠĀMĪ : 353.
 SAMLQA : 44.
 SAMMĀK B. ĤARB : 307.
 SAMUEL : 258, 259, 263, 268, 279, 367.
 ŠAN'Ā' : 6.
 SANAD : 485.
 SANCUS : 433.
 SANDŪBĪ : 79.
 SARĀB : 462.
 as-SARĀHSĪ : 353.
 as-SARĀT : 6.
 aš-ŠARĀT : 262.
 ŠARĪK B. ABĪ NAMIR : 310.
 as-SARRĀĠ [IBN] : 353.
 SATAN : 69, 189, 262, 270.
 SATĪH : 44, 66, 83, 101, 127, 165, 168, 250.
 SATURNE : 404, 467.
 SAŪL (= ṬĀLUṬ) : 175, 185, 280.
 SAUNERON, S. : 247.
 SAVIGNAC, R. : 108, 499.
 aš-ŠAWĀ'Ī, MUḤ. : 365.
 SAWDA BINT ZUM'Ā : 288.
 as-SAWDĪ : 353.
 ŠAYBA B. RABĪ'Ā : 282.
 ŠAY' al-QAWM : 205.
 ŠAYBĀN [BANŪ] : 85, 121, 124, 126.
 aš-ŠAYBĀNĪ, ABŪ 'AMR : 440.
 SAYF ad-DAWLA : 302, 409, 486.
 SAYF B. DĪ YAZAN : 84, 161, 169, 250.

- aš-ŠAYMARĪ : 353, 482.
 SAYYĀRA [ABŪ] : 122.
 as-SAYYID al-ĤIMYARĪ : 292, 293.
 SCHAEDER, H. H. : 372.
 SCHLUMBERGER, D. : 101, 499.
 SCHMIDT, B. : 189.
 SCHOLEM, G. : 380.
 SCHRANK, W. : 80.
 SCHREIKE, B. : 257.
 SCHULTESS, F. : 87.
 SCHWALLY, F. : 65, 301.
 SCHWARZ, P. : 343, 348.
 SCOT, MICHAEL : 382.
 SE'ĪR : 167.
 SELĪM Ier (Sultan) : 203.
 SELLIN, E. : 139, 141.
 SÉMÉIAS : 152.
 SÉMITES : 5, 8, 13, 21, 22, 24, 35, 93, 120, 149, 174, 180, 269, 406, 407, 436, 503, 518.
 SÉROCH : 436.
 SHIELDS, AE. L. : 59, 60.
 aš-ŠIBLĪ, ABŪ BAKR DULAF : 305.
 SICARD, A. : 116.
 ŠIDDĪQĪ, MUḤ. Z. : 116, 241.
 aš-ŠIDDĪQĪ, MUŠTAFĀ : 353.
 SIDERSKY, D. : 70.
 aš-ŠIDIYĀQ, AH. FĀRIS : 67.
 ŠIFFĪN : 291, 319, 473.
 as-SIĞĀZĪ : 244, 482, 488.
 as-SIĞISTĀNĪ, ABŪ ĤĀTIM : 102, 112, 441, 458.
 as-SIĞISTĀNĪ, AH. B. ĤĀLAF : 354.
 ŠIHĀB B. ĤURQA : 453.
 as-SILQĀNĪ : 354.
 SILVERSTEIN, T. : 257.
 SIMON, M. : 130.
 ŠIMR B. DĪ I-ĠAWŠAM : 313.
 SĪNĀ [IBN] : 39, 40, 51 *sqq.*, 55, 57, 354, 369, 383, 448, 512.
 SĪNĀĪ : 45, 370.
 aš-ŠIQILLĪ, 'ABD as-SALĀM : 203.
 ŠIQQ : 44, 83, 101, 125, 168, 250.
 ŠĪRAWAYH B. ŠAHRDĀR [IBN] : 354.
 aš-ŠĪRĀZĪ : 354.
 SĪRĪN [IBN] : 293, 312 *sqq.*, 319, 320, 323, 327, 340, 345, 353, 355.
 SIRIUS : 489, 499.
 SIRWĀH : 163.
 de SLANE : 244, 302.
 SMERDIS : 500.
 SMITH, W. ROBERTSON : 12, 14, 26, 33, 71, 95, 96, 98, 109, 111, 112, 170, 174, 180, 183, 188, 255, 370, 371, 378, 406, 415, 498, 503, 518.
 SNOUCK HURGRONJE, C. : 189, 191.
 SODEN, W. VON : 133, 135, 137, 141, 145, 270.
 SOLEIL : 25, 44, 160, 191, 263 (ŠAMS), 407 (ŠAMAŠ), 499.
 SOMALILAND : 6.
 SOMOGYI, J. DE : 327.
 SOQOTRA : 6.
 SOUDAN : 5.
 SOURDEL-THOMINE, J. : 366.
 SPENCER, R. F. : 98.
 SPIEGELBERG, W. : 109, 494.
 SPRENGER, A. : 7, 77, 88, 272, 387.
 STEELE, R. : 383.
 STEGMANN, W. : 384.
 STEINSCHNEIDER, M. : 59, 222, 335, 337, 352, 353, 355, 391.
 STOZMANN : 214.
 SUBARTU : 504.
 as-SUBKĪ, BAHĀ' ad-DĪN : 219.
 ŠŪFA [BANŪ] : 121, 141, 193.
 aš-ŠŪFĪ, ABŪ I-FATH : 202.
 SUFYĀN [ABŪ] : 84, 275, 280, 371.
 SUFYĀN al-TAWRĪ : 448.
 as-SUHAYLĪ : 356.
 SUHAYL 'UŠĀR : 71.
 as-SUHRWARDĪ : 236, 242.
 SUIDAS : 387.
 SUKAYN an-NUMAYRĪ : 512.
 ŠUKR [IBN ABĪ š-] : 483, 491.
 ŠŪLA an-NĀŠIHA : 462.
 SULAYM [BANŪ] : 101, 126.
 SULAYMĀN B. al-MANŠŪR : 469.
 ŠUMAYL [IBN] : 390.
 SUMER : 2.
 SURĀQA B. MĀLIK : 187.
 ŠURAYH B. al-ĤĀRIṬ : 376.
 as-SŪSĪ, ABŪ 'ABDALLĀH : 203.
 SUTÉENS : 7.
 SUWĀ' : 83, 174.
 SUWAYD aš-ŠĀMIT : 88, 101.

as-SUYŪTĪ : 75, 76, 246, 356, 402.
 SYLBURG, FR. : 398.
 SYNAVE, P. : 63.
 SYNÉSIUS : 345.
 SYRIE : 5, 6, 7, 8, 11, 82, 85, 87, 158,
 201, 261, 280, 295, 319, 390, 392,
 435, 502.

T T T

TA'ABBATA ŠARR^{as} : 377.
 at-TA'ALIBI : 357.
 TABĀLA : 124, 185.
 at-TABARĪ : 24, 45, 65, 66, 72, 75, 79,
 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 96, 100,
 101, 102, 112, 115, 116, 123, 125,
 129, 132, 154, 159, 160, 161, 163,
 168, 169, 174, 180, 186, 187, 189,
 194, 199, 205, 212, 215, 250, 253,
 259, 260, 264, 265, 267, 272, 275,
 278, 280, 284, 289, 364, 371, 388,
 390, 393, 415, 453, 480, 484, 485,
 500, 509.
 at-TABARĪ, 'ALĪ B. RABBĀN : 241.
 TABĪR : 295.
 TABŪK : 86.
 TACITE : 188.
 TAESCHNER, F. : 75.
 at-TAFLĀWĪ : 390.
 TAGLIB : 66, 462.
 TĀ'IF : 88, 104, 110, 124, 126, 168,
 189, 283, 290, 296.
 TA'LAB : 198.
 TA'LABA al-'ANQĀ' B. 'ĀMIR B.
 'ĀMIR MĀ' as-SAMĀ' : 164.
 at-TALAWĪ : 357.
 TALHA [IBN] : 228 sqq.
 TALHA B. 'UBAYD ALLĀH : 290.
 TALIB [ABŪ] : 82, 129, 273.
 TALIB B. MUDRIK : 474.
 TALLQVIST, K. : 141.
 TAMĪM [BANŪ] : 65, 119, 404.
 at-TAMĪMĪ, ABŪ 'ABD ALLĀH : 242, 243.
 TAMMĀM [ABŪ] : 108, 378, 448.
 TAMŪD : 437.
 TAMŪDÉENS : 2, 17, 29, 30.
 TANGĪ, MUH. B. TĀWĪT at- : 49.
 TANIYYA : 311.

TANNERY, P. : 199, 217.
 TAQIF : 124, 126, 189, 313, 416.
 at-TARĀBULSĪ, ABŪ SA'ĪD : 203.
 TARĀFA : 187, 448.
 TĀRAH : 457.
 TARĪFA al-KĀHINA : 44, 100, 101, 144
 (autres noms de la même racine),
 159, 161, 163 sqq., 166, 252.
 TĀRIQ B. ZIYĀD : 298, 299.
 TAŠKÖPRÜZADEH : 394, 395.
 TAUBE, ED. : 382.
 TAWHĪD [IBN] : 66.
 at-TAWHĪDĪ, ABŪ HAYYĀN : 346.
 TAWR : 191.
 TĀWŪS B. KAYSĀN : 206, 213.
 TAYM : 191.
 TAYMĀ' : 85.
 TAYM al-LĀT : 104.
 TAYY : 15, 108, 291.
 TELL el-AMARNA : 22, 29, 93, 97, 108
 TENKALŪŠĀ al-BĀBILĪ : 482, 497.
 TEUGROS : 497.
 THASOS : 499.
 THÉODORET : 106.
 THÉOPHILE D'ÉDESSE : 497.
 THIERSCH, H. : 140.
 THOMAS D'AQUIN : 52, 63, 394.
 THULIN, C. : 156.
 at-TIBRIZĪ : 108, 126, 370, 444, 508.
 at-TIFLISĪ : 357, 361.
 TIGLATH-PILESER : 98.
 TIGRE : 7, 84, 470.
 THĪĀMA : 3, 88, 162, 251, 282, 469.
 at-TILIMSĀNĪ, 'ARIF ad-DĪN : 239.
 TIRÉSĪAS : 439.
 at-TIRMIDĪ, 'ABDARRAHMĀN : 353.
 at-TIRMIDĪ, ŠIHĀB ad-DĪN AH. : 229.
 TISDALL, SAINT-CLAIR : 70.
 TISSERANT, E. : 256.
 TOLÈDE : 299.
 TORREBLANCA : 26.
 TRAJAN : 106.
 TRANSJORDANIE, JORDANIE : 11, 483,
 502.
 TRICOT, J. : 59, 331.
 TRITTON, A. S. : 75.
 TRUMPP, E. : 224.
 TUBAL-CAÏN : 405.

TUBBA' : 83, 102, 169.
 at-TUFAYL B. 'AMR : 287.
 TULAYHA : 65, 72, 161.
 TUMĀMA [ABŪ] : 162.
 TURAYFA : 100.
 TURCS : 34, 214, 252, 402, 474.
 at-TURTŪŠĪ : 219.
 TUSCUS, L. : 356.
 TŪŠĪ, NAŠĪR ad-DĪN at- : 234.
 TŪWAYS : 461.

U 'U

UATE' : 151.
 'UBAYD [ABŪ] al-QĀSIM B. SALLĀM :
 208, 210, 211, 301, 358, 415.
 'UBAYD ar-RĀ'Ī : 442.
 'UBAYD [ABŪ] MA'MAR B. al-MUTAN-
 NĀ : 443.
 'UBAYDA [ABŪ] : 191, 290, 440, 442,
 444, 512.
 'UBAYDALLĀH B. ZIYĀD : 292, 455.
 UBAYY B. KA'B : 238.
 al-UBULLA : 187.
 UGARIT : 30, 96, 111.
 UHAYHA B. al-ĞULĀH : 102, 108.
 UHUD : 72, 100, 167, 282, 283, 295,
 373, 471.
 'UKĀZ : 83, 115, 186.
 al-UKMA : 262.
 al-'ULAYYA : 469.
 'UMĀN : 6.
 'UMAR B. 'ABD al-'AZĪZ : 297.
 'UMAR B. al-ḤAṬṬĀB : 9, 64, 71, 83,
 85, 129, 174, 187, 265, 276, 277,
 278, 279, 287, 288, 290, 291, 295,
 297, 298, 319, 326, 396, 453, 457,
 469.
 al-'UMARĪ, ŠAMSADDĪN : 358.
 al-'UMARĪ, ZAYN al-'ĀBIDĪN : 380.
 'UMAYR al-KĀTIB : 464.
 UMayYA [BANŪ] : 480.
 UMayYA B. 'ABD ŠAMS : 118.
 UMayYA B. ABĪ ṣ-ŠALT : 69, 77, 498.
 UMM HĀNĪ : 269.
 UMM KARZ : 438.
 UMM MA'BAD : 274.
 UMM ŠILĀ' [IBN] : 311.

UNGNAD, A. : 8.
 al-UnsĪ : 490.
 'UQBA B. ḤAWT : 443.
 URUK : 259.
 'URWA : 273.
 'URWA B. HIZĀM : 116.
 'URWA ar-RAHHĀL : 186.
 'URWA B. ZAYD al-AZDĪ (AsadĪ) :
 116.
 USĀMA B. ZAYD : 377.
 'UTĀRID : 71, 224.
 'UTAYM B. NASTĀS : 311.
 'UTBA B. RABĪ'A : 282.
 'UTBĪ : 458.
 'UTMĀN B. 'AFFĀN : 286, 288, 291,
 292, 294, 295, 298, 312, 462.
 'UTMĀN B. MAZ'ŪN : 207.
 'UZAYR : 225.
 al-'UzzĀ : 71, 90, 110, 124, 126, 140,
 171, 174, 517.

V

VAJDA, G. : 68, 201, 218, 400.
 VATTIER, P. : 355.
 VĒNUS : 50, 70, 71, 191, 404, 467.
 VESTA : 433.
 VETTIUS VALENS : 482, 497.
 VIRÉ, F. : 511.
 VINNIKOV, A. : 77.
 VIRGILE : 214.
 VIROLLEAUD, CH. : 111, 141, 400, 412.
 VLOTEN, G. VON : 75, 89, 174, 189, 190,
 373, 500.

W

WADD : 103, 518.
 WADDĀḤ [ABŪ] : 509.
 WĀDĪ d-DAWĀSIR : 11.
 WĀDĪ r-RUMMA : 11.
 WĀDĪ s-SIRHĀN : 11.
 WAHB B. MUNABBĪH : 67.
 WAHĪB : 187, 440.
 WAḤŠĪ : 373.
 WAḤŠIYYA [Ps.-IBN] : 29, 220, 373,
 404, 411, 497.
 WĀ'IL B. ḤUĠR : 509.

al-WĀ'IZ al-ḤARKŪŠI : 358.
 al-WALĪD B. al-MUĞĪRA : 90.
 al-WALĪD B. YAZĪD : 215.
 WALĪ ur-RAḤMĀN, M. : 337.
 al-WĀQIDĪ : 309.
 WARĀQA B. NAWFAL : 87, 272, 273, 275.
 al-WARDĪ [IBN] : 358, 360.
 WĀSIṬ : 96, 226, 500.
 al-WĀTIQ : 485.
 WATT, W. MONTGOMERY : 87, 207.
 WEBER, A. : 199.
 WEIL, G. : 218.
 WELLHAUSEN, J. : 14, 91, 92, 93, 94, 95, 109, 110, 132, 153, 159, 160, 169, 188, 205, 255, 275, 378, 441, 498.
 WENSINCK, A. J. : 66, 67, 125, 132, 136, 143, 152, 189, 199, 266, 270, 451, 461, 518.
 WETZSTEIN, J. G. : 218.
 WESTERMARCK, E. : 364.
 WEULERESSE, J. : 5.
 WIDENGREN, G. : 257.
 WIEDMANN, E. : 387.
 WIET, G. : 295.
 WILEKEN, G. A. : 98.
 WINCKLER, H. : 2, 11, 14, 191, 207.
 WOLFSON, H. A. : 305.
 WRIGHT, W. : 189, 410.
 WÜSTENFELD, F. : 88, 255, 289.

X

XÉNOPHON : 500.

Y

YAHIA, O. : 226, 227, 228, 234, 239, 244, 331, 380.
 YAḤYĀ B. BARMĀK : 515.
 YAḤYĀ B. YAZĪD : 222.
 YAHWĒ : 69, 72, 145, 151, 173, 194, 259, 279, 281, 523.
 YAḤYĀ B. AKTAM : 77.
 YAMĀMA : 65, 116, 213, 284, 287, 469, 526.
 YAMĀNĪ, AḤ. al- : 233.

YAMŪT : 464.
 YA'QŪB B. 'UTBA B. al-MUĞĪRA B. al-AḤNAS : 258.
 YA'QŪBĪ : 212.
 YĀQŪT : 7, 15, 24, 78, 85, 96, 100, 118, 126, 127, 145, 159, 161, 163, 164, 169, 172, 174, 185, 186, 188, 192, 222, 262, 279, 285, 294, 295, 311, 353, 366, 374, 376, 406, 456, 469, 500.
 YARMŪK : 287.
 YATRIE : 262, 453.
 YAZBAK B. MAHDĪ : 202.
 YAZĪD al-FĀRIŚI : 292.
 YAZĪD B. ABĪ MUŚLIM : 297, 376.
 YAZĪD B. MU'ĀWIYA : 189, 393.
 YÉMEN : 5, 6, 11, 67, 104, 168, 169, 250, 252, 284.
 YÉMÉNITES : 252, 373.
 YETHRO : 379.
 YOHANNIS : 86.

Z Z

az-ZABBĀN [BANŪ] aḡ-DĪHLĪ : 462.
 ZABBĀN B. YASĀR : 518.
 az-ZABĪDĪ, MUḤ. MURTAḌĀ : 212.
 ZĀDA ar-RŪMĪ : 359.
 az-ZAGĞĀĞĪ : 413, 414.
 ZAGROS : 6.
 ZĀHIR B. BUŞBUHRĪ : 314.
 ZAKĪ, AḤMAD : 342.
 ZĀLIM B. SURĀQA : 453.
 az-ZAMAḤŞARĪ : 211, 212.
 ZAMZAM : 45, 100, 185, 261, 262, 263, 264, 406, 502, 507.
 az-ZANĀTĪ : 201.
 az-ZANĀTIYYA : 202.
 ZAQLQA : 98.
 ZARATHOUSTRA (ZARADUŠT) : 84, 497.
 ZARĪFA (voir TARĪFA).
 ZARR : 85.
 az-ZARRĀD, 'ABDALLĀH : 306.
 ZARRŪQ, AḤ. : 239.
 ZAWBA'A : 44.
 ZAYD al-ANŞĀRĪ [ABŪ] : 197.
 ZAYD al-ḤAYL B. MUḤALHIL aṭ-TĀ'Ī : 85.

ZAYDĀN, Ğ. : 390.
 ZAYD B. ḤĀRIĠA : 300.
 ZAYD B. ḤĀRIṬA : 278, 284, 288.
 ZAYD B. MŪSĀ B. ĠA'FAR : 293.
 ZAYD B. SI'NA : 86.
 ZAYDŪN [IBN] : 102.
 ZAYNAB BINT ĠAḤŞ : 278.
 ZAYN al-'ĀBIDĪN : 222.
 ZAZA, Ḥ. : 406.
 ZÉLOTES : 127.
 ZENKER, J. TH. : 40.
 ZÉNOBIE (az-ZABBĀ') : 101, 163, 397.
 ZEUS : 500.

ZIMMERN, H. : 80, 108.
 ZIYĀD B. ABĪH : 372, 509.
 ZOSIME : 297.
 ZOTENBERG : 253, 259.
 ZUBAYD : 126.
 az-ZUBAYR [IBN], 'ABDALLĀH : 296, 310, 393, 473.
 az-ZUBAYR [IBN], MUŞ'AB : 484.
 az-ZUBAYR B. al-'AwwĀM : 288.
 az-ZUHARA : 70, 71.
 ZUHAYR : 84, 256.
 ZUHAYR B. ĠANĀB al-KALBĪ : 102, 104, 120.

II — INDEX DES TECHNIQUES DIVINATOIRES ET DES NOTIONS

Alectryonomancie : 505.
 Anémoscopie : 31, 32, 407.
 Anges : 56, 66, 68 *sqq.*, 76, 233, 282, 522.
 Année de l'Éléphant : 127.
 Apotélesmatique : 25, 479.
 Ariel : 138, 139, 144 *sqq.*
 Arithmomancie : 217.
 Astragalomancie : 179.
 Astrologie : 18, 25, 34, 41, 42, 51, 199, 215, 219, 244, 245, 407, 408, 410, 478 *sqq.*
 Bélomancie : 32, 94, 110, 111, 144, 181, 182, 183, 184 *sqq.*
 Brelomancie : 407.
 Capnomancie : 407.
 Chevelure : 255.
 Chiromancie : 39, 42, 369, 393 *sqq.*, 526.
 Clédonisme : 431, 436, 460 *sqq.*
 Cléromancie : 18, 23, 30, 31, 47, 99, 169, 177, 179 *sqq.*, 245.
 Cristallomancie : 47.

Cuambolie : 179.
 Cubomancie : 177.
 Dactylomancie : 179, 393.
 Détection
 — des sources : 40, 369, 403. *sqq.*
 — des minerais : 40, 369, 404 *sqq.*
 Démence : 48.
 Devin : (Terme souvent répété. Nous ne signalerons que les renvois essentiels) : 44, 46, 57, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 88 *sqq.*, 91 *sqq.*, 111, 114, 116, 118, 125, 150, 159, 198, 250, 433, 434, 498, 525.
 Diagnostic médical : 32.
 Djins : 41, 43, 64, 66, 67, 68, 73, 74, 75, 77, 78, 87, 90, 101, 102, 105, 113, 117, 153, 167, 171, 175, 176, 222, 505, 522.
 Divination (Terme mentionné très souvent ; nous n'indiquerons que les passages essentiels) : 22 *sqq.*, 40 *sqq.*, 60, 62 (faculté de) 63, 64, 66 (opinion de Mahomet), 67, 68, 88,

- 90, 91 *sqq.*, 104, 112, 124, 150, 162, 180, 249, 253, 329, 367, 405, 499, 517, 521 *sqq.*
- Divination astrologique** : 24, 25, 112, 113, 225, 233, 407, 488 *sqq.*
- Divination chresmologique** : 149, 150.
- Divination inductive** : 32, 36, 106, 113, 180, 245.
- Divination intuitive** : 36, 106, 113, 180.
- Divination météorologique** : 40, 369, 407, 496, 526.
- Divination par blessures et contusions** : 34.
- Divination tératologique** : 25.
- Ependytes** : 140.
- Éphod** : 138 *sqq.*, 145, 146, 147, 184.
- Étoile filante** : 66, 416.
- Extase** : 25, 81, 150, 152, 159, 170, 173, 256, 268, 269.
- Extispicine** : 24, 28, 47, 48, 51, 397, 527.
- Faste et néfaste** : 33, 41, 468, 483, 518.
- Gématrie** : 183, 238, 244.
- Généthliologie** : 25, 480 *sqq.*
- Géomancie** : 25, 35, 41, 42, 47, 49, 105, 176, 196 *sqq.*, 525.
- Germinatomanie** : 478.
- Haruspicine** : 47.
- Hémérologie, ménéologie** : 25, 41, 179, 480, 483 *sqq.*
- Hépatoscopie** : 23, 28, 47, 48, 247, 249, 397, 527.
- Hydromancie** : 47, 49, 249, 406.
- Iatromantique** : 32, 525.
- Illusion (méthode de divination indienne)** : 32.
- Inspiration** : 50, 68, 73, 75, 76, 77, 81, 117, 149, 150, 159, 254, 375, 522.
- Incubation** : 23, 32, 257, 259, 279, 363 *sqq.*
- Lécanomancie** : 47, 48, 49, 406.
- Lithobolie** : 144, 183, 188 *sqq.*, 195.
- Lithomancie** : 31, 47, 49, 99, 179, 183, 192, 195 *sqq.*
- Magie** : 18, 26 *sqq.*, 30, 34, 36, 40, 41, 42, 51, 54, 90, 119, 219, 480.
- Mansions de la lune** : 33, 44.
- Miracles, Prodiges** : 51, 53, 54, 56, 62, 63, 66, 80, 199.
- Monothéisme** : 21, 30, 61, 161, 165, 186.
- Morphoscopie** : 40, 383.
- Naevi** : 39, 42, 369, 388, 390 *sqq.*, 399.
- Néromancie, nécyomancie** : 94, 169, 174 *sqq.*
- Néromancie** : 407.
- Omens** : 18, 25, 31, 41, 111, 112, 177, 431 *sqq.*, 518.
- Omoplatoscopie** : 31, 39, 42, 47, 51, 369, 395 *sqq.*, 526.
- Oniromancie** : 18, 23, 28, 30, 169, 177, 247 *sqq.*, 525.
- Onomatomancie** : 183, 431, 452 *sqq.*, 525.
- Onychomancie** : 393.
- Oracle** : 24, 30, 74, 95, 97, 98, 99, 100, 103, 110, 118, 119, 120, 139, 144, 148 *sqq.*, 177, 179, 180, 185, 214, 249, 250, 253, 405, 434, 476, 524, 525.
- Ordalie** : 23 (par le fleuve), 24 (par le feu).
- Ornithomancie** : 23, 31, 41, 47, 112, 196, 247, 371, 399, 432 *sqq.*, 524, 526.
- Ornithoscopie** : 24.
- Osselets [Jeu des]** : 179, 183.
- Palmomancie** : 25, 28, 31, 40, 112, 369, 392, 397 *sqq.*, 403.
- Panbabylonisme** : 2, 130.
- Pégomancie** : 405.
- Phitegmomancie** : 31.
- Phyllomancie** : 407, 478.
- Physiognomancie** : 18, 112, 525.
- Physiognomonie** : 25, 28, 31, 39, 41, 42, 177, 220, 369 *sqq.*, 526.
- Planètes** : 40, 44, 207, 407, 489 *sqq.*
- Pléiades** : 413.
- Poésie** : 73 *sqq.*, 101, 150, 153, 156, 157, 158, 255, 498.
- Polythéisme** : 45, 154, 155.
- Potamomancie** : 23, 405.

- Prédications** (*cf.* Index III, 1, s. *Ğafr* et *hidjân*) : 33.
- Présages** : 23, 26, 28 (hémérologiques, astrologiques), 30, 31, 33 (feu), 34 (sang), 42, 68, 105, 119, 120, 125, 183, 187, 215, 219, 399, 414, 431 *sqq.*, 524.
- Pronostics** : 28 (médicaux), 31, 33, 105, 225, 397, 416, 431 *sqq.*
- Prophète** : 46, 52, 54, 55, 56, 58, 61, 62, 63, 64, 77, 78, 81, 84, 85, 86, 87, 88 *sqq.*, 97, 113, 114, 250, 262, 522.
- Prophétie** : 18, 24, 45, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 68, 77 *sqq.*, 85, 86, 87, 88, 90, 199, 249, 252, 266, 267, 275, 392, 472, 521.
- Psammomantique** : 197.
- Radixomancie** : 478.
- Rêve, songe** : 51, 58, 59, 60, 61, 65, 247 *sqq.*
- Révélation** : 58, 68, 76 *sqq.*
- Rhabdomancie** : 94, 182, 183 (rhabdomancie).
- Rhapsodomancie** : 32, 41, 183, 214, *sqq.*, 451, 525.
- Scapulomancie** : 39, 47, 105, 369.
- Scopélisme** : 189, 190.
- Sorcellerie** : 34, 40, 64.
- Sourcier** : 32, 115, 183, 403 *sqq.*
- Style divinatoire** : 46, 47, 65, 414.
- Talisman** : 49 (art talismanique), 50, 51, 54, 220, 223, 224, 230.
- Tâtage des veines** : 32.
- Teraphim** : 139, 140, 141, 142 *sqq.*, 145, 147, 167.
- Théurgie** : 26, 245, 480, 488, 521.
- Trapézomancie** : 183.
- Ventriloquie** : 169, 171 *sqq.*
- Urim et Tumim** : 24, 139, 140, 141, 144, 184.
- Vision** : 56, 57, 61, 62, 63, 113, 269 *sqq.*
- Zodiaque [Signes du]** : 33, 225, 244, 467, 468, 488, 490 *sqq.*
- Zoomancie** : 47, 440, 519.

III — INDEX DES TERMES ORIENTAUX, GRECS ET LATINS.

1. Index des termes arabes

- | | |
|---|--|
| <p>a 'a</p> <p>'ab'ab, ġabġab : 131.</p> <p>'abd, 'ibād, 'ābid, 'ubbād : 107, 109, 327.</p> <p>abdā', budā' : 212.</p> <p>'ābid : 52.</p> <p>ablaġ : 456.</p> <p>'abqarī : 277.</p> <p>abū zurayq : 435.</p> | <p>ādġān : 278.</p> <p>adġāl : 271, 320.</p> <p>adhā : 416.</p> <p>'adwā : 501.</p> <p>afādī : 318.</p> <p>afkal : 24, 102, 103 <i>sqq.</i>, 522.</p> <p>afqam : 462.</p> <p>'aġamt : 311.</p> <p>aġda' : 453.</p> <p>aġġār : 134.</p> |
|---|--|

ahl : 135.
 ahl al-arq : 174 sqq.
 ahl al-mā' : 104.
 aḥḥab : 511.
 aḥḥal : 434, 435, 511.
 'a'if : 83, 112, 196, 250, 371, 377, 434, 469, 474.
 āl : 135.
 'alāma : 33, 79.
 'ālamīyya : 327.
 'ālim : 112.
 'alima : 117.
 amraḥ : 71.
 'anān : 415.
 anfaqa : 205.
 anḡuḥ : 480.
 ankarahā ra'y^{am} : 416.
 anna : 506.
 anṣāb : 204.
 anṣār : 265.
 'aq'aq : 512.
 'aqd ar-raḥim : 475.
 'aqīm : 102.
 'aqīqa : 183.
 'āqir : 102.
 aqlām : 220, 224.
 'araḥa : 117.
 'ārid : 33.
 'ārif : 52, 53.
 'artf : 120.
 'arīš : 281.
 arkān : 406.
 a r l, w r l, ḡ r l : 145.
 'arrāf : 41, 74, 83, 91, 92, 94, 95, 110, 112, 113 sqq., 115 ('arrāfa), 117, 377, 522.
 'arāba : 457.
 asfa' aḥwā : 286.
 aṣḥam : 197.
 aṣkāl : 385.
 asmd' ḥusnā : 221, 234 sqq.
 aṣrāf : 467.
 asrafa : 205.
 aswadān : 459.
 'aḥafa : 138.
 āfāra' min 'ilm : 199.
 'āfis : 445, 448, 513.

aḥl : 143.
 a'war (abū fard^m karīma, mukarram, karīm 'ayn al-yamīn/aṣ-ṣamāl) : 459, 507.
 'awf : 432.
 awrād : 240.
 aḥwry, aḥya, warā, irrat, ar, arūn, āwār, warā', waryy : 146.
 'awwaḡa : 171.
 āya : 78.
 'ayb : 435.
 aysār, yāsirān : 208.
 ayyām al-'aḡūz : 101.
 ayyām al-taṣrīq : 190.
 'azā'im : 40 ('ilm al-), 232.

b

bahā'im : 447.
 baḥḥer : 47.
 balad : 161.
 bān, bāna : 455, 508.
 baram : 211.
 barī' : 68.
 bāriḥ : 440 sqq., 469, 514.
 bārmāl : 513.
 bārri : 263.
 barrāda : 508.
 al-barr al-ḥā'ig : 104.
 baṣara' : 370.
 al-baṣariyya : 45.
 baṣīr (abū baṣīr, kaṣīf, makfūf, qa'īf, ḡarīr, 'āḡiz, ma'ḡār) : 459.
 baṭl : 133.
 baṭr, buṭr : 168.
 bay'a : 310.
 bayl : 99, 104, 108 (lah^u l-bayl), 110 (bayl al-masdan), 111, 124 (lah^u, lah^m al-), 125 (— 'iyāfa wa-qiyāfa), 132 sqq., 184, 253 (buyāt), 274.
 biḡād : 134.
 būq : 278.
 burḡās, burḡis : 193.
 busr : 262.
 buṣrā : 88, 267, 453 (biṣdra).
 buṣūr : 391.

d d d

ḡahad : 454.
 ad-dahās : 104.
 ḡ k r : 176.
 dalāla : 33.
 dalā'il : 225, 409.
 dār : 136, 274.
 aḡ-ḡarb bi-l-ḡiddāh : 181 sqq.
 ḡarabān : 397.
 ḡarīb : 209.
 ḡarīb al-mandal : 49.
 da'wa : 88.
 dawā'ir : 388.
 ḡawd : 448.
 dawla : 491 sqq.
 dawwama : 443.
 dīn : 277.
 du'a, ad'iya : 242.
 ḡū ilāh : 108 sq., 522.

f

al-faḡḡ : 209.
 faḥl : 73.
 fa'l : 31 (onomatopie), 32, 34, 36, 41 ('ilm al-), 104 (tafā'ul), 219, 222, 431, 436, 437, 438, 450 sqq., 503, 526.
 farḡ : 209.
 farḡ : 476.
 fāliḥa : 243.
 faḥin : 105.
 fawāsiq : 514.
 fayḡ : 50, 51 (al-ilāh), 52, 53, 62, 164.
 firāsa : 31, 39, 41, 42, 48, 105, 220, 226, 369, 375, 378 sqq., 399 (— an-nisā'), 526.
 filna : 286, 291, 501.
 fiṭra : 207, 436.
 fāl, fi'āl, fiyāl, muḥāyl, muḥāyala, taf'āl, ifti'āl : 450-1.
 fuḡarā' : 307.

ḡ ḡ

ḡa'ba : 182.

ḡābih : 444, 445.
 ḡafr : 25, 33, 49, 176, 183, 217, 219 sqq., 395, 481, 525.
 ḡalza : 70.
 ḡāmi' : 312.
 ḡāmid : 70.
 ḡamz : 220.
 ḡāq, ḡīq, ḡaqq : 509.
 ḡarbā' : 464.
 ḡard al-ḡarād : 518.
 al-ḡarīb wa-l-ḡāli' : 468.
 ḡariqa : 206.
 ḡarḡad : 174.
 ḡarwal : 179.
 ḡaṣī : 80.
 ḡaṣīf : 79.
 ḡawīya : 206.
 ḡayba : 79.
 ḡibt : 195.
 ḡifār : 374.
 ḡimār, ḡamra : 188 sqq. (ramy al-).
 ḡismānī : 70.
 ḡiz' : 454.
 ḡufl, aḡfāl : 210.
 ḡāl : 75.
 ḡulāl : 49.
 ḡull : 324.
 ḡumu'a : 457.
 ḡunāb : 167.
 ḡurāb : 434, 455.
 ḡurāb : 490.
 ḡurār : 65.
 ḡurra : 261.

h h h

ḡā'a : 517.
 ḡabir : 112.
 ḡabīṣ : 285.
 ḡabr : 85, 86, 96.
 ḡāḡa min iḡwān al-kuḡḡān : 125.
 ḡaṣīf : 445.
 ḡāfiya : 223, 224, 233, 234.
 ḡāḡām : 462.
 ḡāḡib : 110, 111, 124.
 ḡāḡḡ : 121, 122, 127, 128, 141, 191, 194, 206.
 ḡā'id : 445.

- hakam* : 118, 522.
hakīm, muḥakkim : 165.
hāla : 33.
ḥalī al-quṭn bi-ṣ-ṣūf : 195.
ḥālāmāt al-ḥibāʿ al-lām : 364 sq.
ḥalyūn : 299.
hām, hāma : 172, 513.
hamala : 138.
hamāma, hamām : 455, 517.
hamhām : 512.
hamhama : 171, 524.
ḥāmil : 65.
ḥamr : 206.
ḥandāṣis : 447.
ḥanīf : 87, 207, 268.
ḥansāʿ : 464.
ḥaqīb : 445.
ḥaqq : 87.
ḥaram : 127, 128, 194, 416.
ḥarba : 132.
ḥarīq : 491 sqq.
ḥarīr al-māʿ : 220.
ḥarrāba : 454.
ḥaṣāhu : 313.
al-ḥāsib : 49.
ḥasīs : 448.
ḥasmīrī : 32.
ḥaṣṣa : 105.
ḥāṣṣiyya : 327.
ḥāṭam an-nubuwwa : 82, 472.
ḥaṭīb : 74, 77, 102, 117, 124.
ḥāṭif : 169, 170 sq., 174, 468, 524.
ḥāṭim : 459, 507, 511.
al-ḥaṭṭ bi-r-raml : 195 sqq.
ḥawārī : 86.
hawdaḡ : 136.
haykal : 133.
hayl, hāil : 164.
ḥayma : 136.
ḥayr ḥayr : 437.
ḥāzī : 91, 92, 102, 104, 110, 112 sq., 114, 115, 196, 253, 377, 434, 451 (taḥazzī), 522.
ḥazīr, ḥāzir : 112.
ḥazz : 209.
ḥibāʿ : 134, 136.
ḥidaʿa : 514.
ḥidfān : 49, 224, 272, 395.
hiḡāʿ : 117.
hiḡāb : 73, 146.
hiḡāba : 111, 123, 124.
hiḡr : 258, 262, 289.
hiḡra : 285.
ḥāl, ḥīlān : 377, 390 sqq.
ḥilla : 127, 128, 129.
ḥils, ḥalis : 210.
ḥikāyat ṣawtiḥ : 511.
ḥikma : 325.
ḥilf, taḥāluḡ : 406.
ḥimā : 136.
himīm, humhām, humhām, humām : 172.
ḥisāb al-ḡummal : 183, 217.
ḥisābiyyāt : 479.
ḥisāl : 416.
ḥisbān : 49.
ḥizb, aḡzāb : 242.
ḥ m r, ḥimār : 93.
h ṭ f : 170.
hubāṭ : 489.
hudiya : 206.
hudhud : 455, 508, 512.
ḥukm : 485.
ḥulm : 65, 270 sq.
ḥulwān : 67.
ḥums : 125, 126 (ḥamisa), 127.
ḥurḡa : 208, 209.
ḥurf : 452.
ḥurūḡ (ʿilm al-) : 183, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 228 sqq., 525.
ḥuṭārim : 436.
ḥuṭūṭ : 42.

i 'i

- ibn, bint* : 125.
iḡā : 413.
ʿiḡh, ʿiḡdh, ʿiḡdh : 144.
ʿidad, ʿidda, ʿudad, ʿudda : 163.
al-idrāk al-ḡaybī : 45, 81 230 (— *al-ḡayb*).
al-idrāk an-naḡṣānī : 48.
iḡḡa : 122, 126, 128.
iḡḡa : 121, 121, 126, 141.
iʿḡāz al-qurʿān : 65.
iḡmāʿ : 80.

- iḡrām* : 127, 128.
iḡlīlāḡ : 25, 40 (ʿilm al-), 222, 297 sqq.
iḡtiyārāt : 41 (ʿilm al-), 483 sqq.
iktaḡala : 103.
al-ʿilāḡ bi-l-fikr : 42.
ilhāmāt : 50.
ʿilm : 207, 525.
ʿilm al-aktāḡ : 39.
ʿilm al-anwāʿ : 25, 106, 412 sqq., 479, 496.
ʿilm al-asārīr : 39, 394 sq.
ʿilm al-awḡḡaḡ : 220, 230, 232.
ʿilm al-filaḡṭīrāt : 40.
ʿilm al-ḡaḡḡ : 40.
ʿilm al-ḡawāṣṣ : 40, 220, 232, 241 sqq. (b. *al-qurʿān*), 356, 525.
ʿilm al-ḡiyāl as-sāḡḡiyya : 40.
ʿilm al-iḡtīdāʿ ḡ l-barārī wa-l-ḡifār : 40, 403 sqq.
al-ʿilm al-ilhāmī : 49.
ʿilm al-istiʿāna bi-ḡawāṣṣ al-adwiya : 40.
ʿilm al-istiḡḡār : 40.
al-ʿilm al-ḡadīm : 58.
ʿilm aṣ-ṣāmāt wa-l-ḡīlān : 39.
al-ʿilm al-ḡabīʿ : 369.
ʿilm al-ḡilasmāt : 220.
ʿilm daʿwat al-kawāḡib : 40.
ʿilm istinbāṭ al-maʿḡḡin : 40.
ʿilm kaṣḡ ad-dakk : 40.
ʿilm nuzāl al-ḡayḡ : 33, 40.
ʿilm taʿalluḡ al-ḡalb : 40.
ṭmāʿ : 220.
imārāt an-nubuwwa : 79.
indarasat : 67.
inḡiḡḡ, iḡḡiḡḡ : 269.
ʿirāḡa : 40 (ʿilm al-), 41, 42, 47, 51 (aṣḡāb al-), 105, 114 (aṣḡāb al-).
imruʿ : 109.
iṣḡrāt : 220.
ism : 70.
ʿiṣma : 80.
iṣḡāḡ : 489.
iṣḡʿiliyyāt : 252.
istalla : 471.
istarḡaʿa : 481.
istidlāl : 32.
istiḡrāḡ : 80.

- istiḡāra* : 364.
istinzāl rāḡḡiyyaʿ al-aḡlāk : 49, 406.
al-istiḡāma : 49, 490.
istiḡām : 180, 181 sqq. (— *bi-l-aḡlām*), 204, 207, 208, 209, 214, 219, 371.
istirāḡ as-samʿ : 67.
istiṣʿār : 105.
istiṣḡāʿ : 265, 518.
ʿiṭḡ : 140.
iṭm : 205.
ʿiyāḡa : 41, 104, 120, 195, 196, 199, 408, 431, 432 sqq., 471.
ʿiyāḡaʿ al-aḡar : 39 (ʿilm al-), 371.

k

- al-kaḡḡāb* : 65.
kādis : 444, 445.
kāḡil al-haykal : 103.
kāḡin, kahana, kuhān, kāḡina : 41, 47, 51, 64, 66, 67, 73, 74, 83, 86, 89, 90, 91, 92 sqq., 98 sqq. (kāḡina), 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 125 (Ibn al-), 131, 132, 137, 148, 151, 152, 153 (kāḡina), 154, 155, 156, 158, 159, 161, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 173, 184, 186, 195, 250, 253, 260, (kāḡina), 377, 499, 502(kāḡina), 522, 524, 525.
al-kāmil : 101.
kanīsa : 96.
kānān : 476.
kardma : 49.
kaṣḡ : 49, 230, 364.
kiʿāb : 183, 213 sq.
kihāna : 22, 40 (ʿilm al-), 41, 42, 43, 64, 67, 91, 104, 106, 109, 112, 125, 199.
kilāb al-ḡinn : 74, 117.
kilāb an-nār : 313.
kināna : 182.
kullīḡa : 266.
kuʿub : 167.

l

- labba* : 282.

al-laql : 108.
lā ilāh^a illā l-lāh : 129.
laqā : 128.
lā tahdāb : 162.
laṭa^t : 444.
al-lāṭi : 99.
laṭṭfa rabbāniyya : 49.
laṭīm : 444.
lā uqsim (wāw al-qasam, lā^t al-qasam) : 160.
layla^t al-qadr : 304.
l h m, ilhām : 173.
lisān al-ḡayb : 214.
lisān ḡaliq : 454.
liwā^t : 111, 123, 124.
luḡam, luḡma, luḡum, laḡam, luḡām : 512.
l q m : 89.

m

mā adrāka : 160.
ma^tḍlim an-nuḡām : 416.
maḍāra : 182.
maḡhab, maḡḏhib : 219, 458.
maḡza : 459.
maḡalla : 88.
maḡnān : 64, 66.
maḡḍrīq : 171.
maḡmil, miḡmal : 138, 140.
mā^tida : 274.
malāḡhim, malḡama : 219, 224 *sqq.*, 408 *sqq.*
malakayn : 70.
mamlūk : 327.
manāfi^t : 212, 242.
manām : 258, 269, 271, 272.
manṭiḡ : 210.
maqarr al-arwāḡ : 366.
maqrā^t : 214.
markab : 136 *sq.*
maṣḍri^t : 280.
maṣḡad : 308.
maṣḡlib : 290.
maṭbā^t : 91.
mawālī : 16, 86.
mawsūma : 213.
maysir : 154, 181, 182, 183, 188, 196,

204 *sqq.*
midya : 132.
miṣṣal : 212.
miḡlaq : 210.
miḡwal : 209.
miḡrāb : 454.
milla : 491 *sqq.*
mi^trāḡ et isrā^t : 45, 206, 257 *sqq.*
mi^tṭaf : 140.
miṣḡ : 388.
mizāḡ : 380.
miḡalla : 134, 136, 137 (*ḡallah*).
mu^tabbir : 250.
mu^tadḡin : 99.
mu^tallā : 210.
mu^tawwiḡ : 155.
mu^tāyana : 32.
mubārak, -ka, mabrāk : 460.
mubaṣṣir : 333.
muḡa^taf : 210, 211.
mudabbir : 493.
mudayda : 163.
al-muddaḡḡir : 65.
muḡdraqa : 468.
muḡassir : 250.
muḡrada : 43.
muḡākama : 118.
muḡannaṭ : 461.
muḡtasib : 67.
mulk, malik : 492 *sqq.*
mumḡzaḡāt : 489.
munāḡfara : 118.
munāḡfiq : 286.
munāḡḡāt : 50.
munaḡḡim : 49, 112, 200, 250.
munāṣāda : 117, 281.
muḡḡbala : 491.
muḡāraba : 468.
muḡārana : 468.
muṣaddar : 210.
muṣāhama : 32.
musbil : 210.
muṣḡah : 210.
muṣṭarak : 327.
muṣṭaṣ^tir : 465.
mustawṭ : 494.
muladarrib aḡ-ḡann : 105.
mutaḡarris : 378.

mutahḡwin : 65.
mutakallimīn : 171.
mulammim : 211.
mutanaḡḡim : 74.
mu^tlaḡar : 146.
al-muzzammil : 65.

n

na^taba : 449.
nabbāla : 209.
nabī : 64, 112, 522.
nabīḡ, nabīṭ
nadwa : 111, 123 (*Dār an-*), 124.
nafaṣa : 503.
nāḡis : 210.
naḡṭ : 50.
naḡl : 203.
naḡs, anḡās, munaḡḡis : 155.
nahada : 209.
nahama : 172.
nahīq : 447.
naḡl : 71.
namasa : 272.
nāmī : 70.
an-nāmūs al-akbar : 87.
naḡṭḡ : 465.
nāḡūs : 278.
nard : 213.
nāringīyyāt : 172.
nasā^ta, nāsi^t : 122.
nasab, ansāb : 288, 290.
naṣīb, anṣibā^t : 209.
nāṣid : 94, 110, 117 (*naṣada*).
nāṣih : 74.
nasī : 71.
na^tl : 89.
naṭīḡ, nāṭih : 444, 445, 446, 448.
naṭr : 168.
nawām : 65.
nawm : 365 *sq.*
naḡḡir aṣṣarr : 33.
an-naḡar ḡl l-aktāḡ : 105.
an-naḡar ḡl l-marāyā wa-l-miyāḡ : 49.
n b^t : 156.
n h m : 172, 173.
n ḡ ṣ : 518.
nīri(a)ḡīyyāt : 40, 66.

n^t m, na^tma^t Allāh : 173.
n ḡ ḡ : 170.
nubuwwa : 64.
nuhām : 172.

q

qabaḡ : 516.
qadam : 258.
qaḡṭb : 183.
qaḡḡd : 82.
qaḡṭm : 86.
qāḡa, qaḡā, qawḡ : 370.
qā^tid : 119, 120.
qa^tid : 444, 445, 446.
qā^tiḡ : 84, 318, 370 *sqq.*
qalammas : 122.
qarnā^t : 464.
qarya : 262.
qasāma : 180.
qasm : 180.
qassām, muḡassim : 184.
qaṣṣāṣ : 502.
qawwāl : 97.
qawwaḡat : 506.
qayd : 324.
qayn, qayna : 405, 518.
qayyim az-zamān : 103.
qidḡ, aḡduḡ, aḡḡāḡ, qiddāḡ : 181, 182, 208.
qimār : 204, 208, 212, 213.
qirāba : 182.
qisma : 214.
al-qissīṣīn : 299.
qisṭ : 87.
qiyāḡa : 31, 50 (*aṣḡḡb al-*), 104, 369, 370 *sqq.*, 525.
— al-baṣar : 40 (*ilm*), 370, 371 *sqq.*
— al-aḡar : 31, 370, 371, 373 *sqq.*, 403.
qiyās : 372.
qubba : 134, 135, 136.
qunāḡin (plur. qandḡin) : 115.
qunnat ḡaḡar : 134.
qur^ta : 32, 41 (*ilm al-*), 183 (*ilm al-*), 214 *sqq.*, 525.
qur^tān : 89.
qurayn : 192.
quṣṣāṣ : 374.

r

rabb : 86, **107** sq., 119, 136 (—*al-bayl*,
al-qubba), 522.
rabbat bayl : 99.
raf° *hiğāb al-qalb* : 49.
rağaz : **153** sq., 524.
rağim : 189.
rāğiz : 154, 197, 217.
rağm : 262.
rāhib : 96.
ra't : 162.
ra'ts : 119, 120.
rakûsî, *rakûsiyya*, *rakasa* : 89.
raml ('ilm ar-) 41, **147** sq., 525.
raqib : 209.
raqraqa : 80.
rasûl : 274.
ra'yy : 90, 92.
ray° : 447.
rayhân : 454.
r ğ s, *riğz*, *ruğz* : 153, 154, 155.
ribâba : 208.
ridda : 65.
riğda : 111, 123, 124.
riqq : 222.
riğd° : 117.
riyâfa : 32, 40 ('ilm ar-), **404**
rizq : 311.
rubb : 406.
ruğd° : 468, 490.
rûh : 73.
rûh Allâh : 73.
rûh al-qisf : 87.
rûh al-qudus : 72, 73.
rûh bal'arbûf, *rûh dakkâld*, *rûh sîfri* :
 73.
rûhânî : 70.
ar-rûhânîyya : 45, 49, 51 (—*ât*).
rûmiyya : 87.
ruqâ : 40 ('ilm ar-), 116 (*yarqî*).
rusul : 69.
ru'yâ : 58, 65, 266 (— *şâdiqa*), **269**
 sq., 306.

s ş s

şa'ara : 117.

şa'bağda : 40 ('ilm aš-), 91.
şâbi° : 274.
sa'd et naḥs : 468, 483, 518.
şadâ : 513.
sadâna : 109, 111, 112, 123.
sâdin : 94, 101 (*sâdina*), **109** sq., 113,
 120, 124, 171, 181, 184, 185, 186,
 209, 522.
şadqam : 165.
şafarğal : 318, 454.
şafih : 210.
şag° : 46, 47, 65, 81, 99, 100, **151** sq.,
 524.
şagğâ° : 74.
şagğî : 447.
şagğâr : 324, 325.
şaḥağja : 449.
şaḥd'if : 9.
şâhib : 72, 100, 108, 167, 300, 503
 (— *al-kalb*).
şâhib al-qidâh : 110.
şâhib aš-şarq : 32.
şaḥîd : 83.
şaḥîl : 447.
şaḥîl : 447.
şâhir : 90, 92, 112, 159, 250, 253, 517.
şahm, *sihâm* : 181, 183 (— *al-i'tiğâr*),
 208.
şaḥra : 280.
şaḥş : 365.
şâ'ig : 318.
şâ'il : 177.
şâ'ir : 64, 74, 102, **117**, 118, 120, 156,
 159.
saka'a : 152.
salama : 449.
şâlih : 462.
şâma, *şâmat* : **390** sq., 472.
şammâ° : 464.
samurât : 174.
şanam : 251.
şâniḥ : 46, 432, **440** sq., 469, 510,
 514.
şagr : 512.
şa'r — *şî'r* : 255.
şarârl : 466.
şarağân : 444.
şarikat : 494.

şarşara : 512.
şarâra : 128.
şarâd : 375.
şa(u)°ûb : 167.
sawâd al-insân/al-°Irâq : 459.
şawhâ° : 464.
şawlağân : 485.
sawsan : 318, 454.
sawf : 134.
şayham : 468, 513.
şayh şidq : 129.
şayğân : 64, 66, 67, 72, 73, 74, 464,
 500.
sayyid : 82, 102, 104, 108, 110, 111
 (*siyâda*), 118, **119** sq. (*kâhin*-), 135,
 327, 522.
ş ğ °, *şag*°, *aşğ*°, *muşğâ*°, *şu(a)ğ°a* : 152,
 153, 154.
şidda : 70.
şidra : 449.
şifa : 388.
şihmîm : 67.
sihr : 40.
sikkîn : 132.
şill : 468.
şimdl : 209.
simiyâ° : 49.
sina : 269.
şind'a : 50.
siğya : 111, 123, 124.
şiqirraq : 103, 434, 435, 511.
şirk : 437.
silr : 289.
şitrang : 213.
şiya : 390.
şiyâh : 446.
şu'arâ° *Rasûl Allâh* : 292.
şâft : 47, 48, 49, 304.
suhma : 214.
şuhub : 491.
şuhuf : 295.
şuhûş : 322.
şulb : 260, 310.
şu'lâk : 377.
şu'm, *maş'ûm* : 444, 452, 461, 462,
 507, 512.
şurad : 435, 450, **511** sq.
şurra : 128.

şu'âbiyya : 148, 329, 463.

t t t

tab° : 320.
tâbi° : 72, 87, 92 (*tâbi'a*), 102, 115, 499.
tabîb : 102, 112, 114, 115, 116 (*yata-*
tabbâb).
tabî' iyyâdî : 479.
ta'bîr : 222, 525.
taḥâluğ : 173.
taḥannuḥ, *taḥannuḥ* : 268.
taḥayyul : 33, 105.
tâll : 444, 445.
tâlli° : 485.
tamîm : 211.
tamyîz : 32, 378.
tanğtm : 483.
tanîn al-âğân : 220.
tanzi : 64.
târiq : 99, 377.
tarkîb : 71.
tarq : 49 (*ağ-tarq bi-l-ḥaşâ wa-l-ḥubûb*),
 92 (*şâhib ağ-tarq*), 99, **195** sq., 204.
taşârîf : 105.
taşawwur : 304.
ta'sîr : 475.
taṭayyur aš-şarar : 33.
ṭawâf : 128.
ṭawâğîl : 110.
at-taw'am : 209.
tawḥîd : 437.
ta'wîl al-aḥdîlî : 272.
taym : 109.
ṭayr : 218, 434 (— *al-°arâğîb*), 435,
 436, 437, 511, 518.
ṭayy : 416.
ṭayyiba : 263.
ṭîb : 406.
ağ-ṭibâ° *at-tâmm* : 50.
ṭibb, *ṭubba* : 116.
ağ-ṭibb an-nabawî : 89.
ṭîra : 34, 41 ('ilm ağ-), 104 (*taṭayyur*),
 105, 195, 254 (*taṭayyara*), 431,
436 sq., 484, 498, 501, 507, 526.
t r f, *ṭ r f*, *tarîfa*, *tarufa*, *ṭarîfa*, *ṭurjâ*°,
ṭarjâ'at, *ṭiraf*, *ṭawdrîf* : 142, 143,
 145, 167.

u 'u

'ād : 454.
 uḡlāṭa : 315.
 al-ummiyyūn : 252.
 'umra : 128.
 'uqāb : 455, 499.
 uṣūl : 456.
 'uṭfa : 138, 140.
 uṭruḡḡ : 318.

w

wabīl : 278.
 wabr : 465.
 waḡd : 211.
 wāfid : 102, 141.
 waḡā : 78.
 wahm : 32, 304 (awḡām).
 wahmiyyā : 479.
 waḡy : 58, 66, 73, 79.
 walād : 50.
 wall : 66, 144, 506 (awliyyā').
 wālid, wālād : 456.
 waṣiyya, waṣiyy : 124.
 wāqī : 511.
 warqā' : 434, 502.
 'w q : 155.
 wuḡād an-nuqa : 105.

y

al-yad al-yusrā/al-'usrā/aš-šamāl :
 444.
 yakrah : 447.
 yamīn : 209.

yaqāṭūn^a 'alā : 31.
 yasara : 209.
 yaṭafarrasān^a : 31.
 yata'allah^u : 209.
 yawm an-naḡr : 190.
 yawm az-zīna : 486.
 yawm bu's : 484.
 yawm na'īm : 484.
 yazḡurūn^a : 31.
 yunakkir : 209.
 yunqal : 210.
 yuḡarqiruhā : 66.
 yusrā : 209.
 yutakaffar : 210.
 yuṭaqqal : 210.

z z

zaḡr : 447.
 zaḡr : 31, 36, 41, 104, 105, 112 (zāḡir
 aḡ-ḡayr), 199, 213, 220, 254, 318
 (zāḡir), 399, 408, 431, 436, 438 sqq.,
 510, 512, 526.
 zāhid : 52.
 zāhir al-ḡarf : 318.
 za'īm : 74.
 zā'irḡa : 25, 176, 183, 219, 243 sqq.,
 525.
 zalam, azlām : 181, 182.
 zamzama : 173.
 zaqzaqa : 80.
 z k r : 176.
 zubur, zubūr : 223.
 zuḡruf al-qawl : 65.
 zummaḡ/ḡ : 435.
 zuqā', zawāqī : 446.

2. Index des termes accadiens.

dlu : 135.
 amāta šakānu : 97.
 amē ili : 109.
 ana purussī bārūtī : 80.
 Anu(sum.) : 415.
 apāru : 141.

apkallu : 24, 103.
 arallā : 145.
 'ari (ḡurr.) : 147.
 ariya (ḡitt.) : 147.
 aru(m), eru(m) : 145.
 arūtū, arītu : 145.

barbaru : 504.
 bārā : 80, 96, 97, 279.
 bīt : 133.
 bīt erši ou kussi : 133.
 bīt ili : 133.
 bīt makkāri : 133.
 bīt pirišti : 133.
 bīt rimki : 133.

dāgil iṣṣurē : 434.
 dišbu : 435.

ekallu : 133.
 ekur, ekurru : 133.
 erṣetu : 174.

galatu : 399.

ḡdlu : 391, 392.
 ḡardṣu : 209.
 ḡazibaru : 435.
 ḡēlu : 270.
 ḡillu : 270.

ilā : 21.
 ina bīri : 97.
 iṣṣāru sāmu : 435.

kalā : 97.
 kānu : 96.
 kaparru : 111.
 kiništu : 96.
 kiṣir ša Anim : 259.
 kisrēti : 435.
 kudānu : 504.
 kumru, kumirtu : 93.

likit : 393.
 lū-dingir-ra : 109.

maḡḡu : 24, 80, 97.
 māḡ amēl bārē : 125.

mūdā : 22, 113.
 munattu : 269, 270.

naḡḡsu : 518.
 nanaṣu : 435.
 nannaru : 435.
 nāqīdu : 111.
 narkabu, narkabtu : 136, 137.
 niṣirtu : 97.

pašāru : 157.
 pašāru šutta : 97.
 patāru (qaqadda) : 157.
 pēndā : 392.
 pirištu : 97.
 pullu : 450.

ragamā : 80.
 riḡāt amēl nisakki : 80.
 rī'u : 111

šabru : 97.
 ša'ālu : 177.
 šā'ilu : 22.
 sāmti : 391.
 šegā, šugītu : 152, 153.
 š l l : 136.
 šu-il : 109.
 šumma : 413.
 šuttu, šittu : 269, 270.

tarāku : 397.
 ḡarpi'u : 142.
 tabrit/māši : 269.

ud-du : 80.
 umṣatu : 392.

zakāru : 176.
 zammeru : 97.
 zaqīqu : 80, 97.
 zaruṣu ellu : 80.

3. Index des termes hébreux.

abanīm : 194.
al-ttrāh : 162.
ʿandn : 415.
aššefīm : 250.

ben ha-n-nabīa : 125.
b l ʿ : 89.
ʿēbed yahwe : 109.
ʿēd, *ʿedah* : 194, 195.
ēfod : 141.
ērēllam : 147.
ereš : 174.

gdī : 194.
gazerīn (aram.) : 250.
gōral : 179, 191.

ha-b-batt : 133.
haezion layla (aram.) : 269.
haktīmīn (aram.) : 250.
halom : 271.
hamešīm : 126.
harīumīm : 250.
haṭṭēf : 170.
haza : 113.
h b r : 112.
helma : (aram.) : 271.
hērēb : 132.
heykal : 133.
hinnabē : 170.
h l š : 210.
h m l : 138.
h m s : 125.
hōmēr : 206.
hozē : 112, 113.

liddēʿont : 113, 117, 174.
iš elohīm : 109.

kasedīm : 250.
kohēn, *kōhanīm* : 93, 94, 95, 109, 113, 131, 184.

kōmer : 93.

madkēlēt : 132.
maḡel : 183.
marʿa ha-layla : 269.
maššebah : 194.
mekāššefīm : 250.
meʿonēn : 24, 33, 415.
merkab, *merkabah* : 136.
miškan : 135, 139.

nēhašīm : 157.
n ḥ s : 30.
nēōm Yahweh, — *Bilʿam* : 173.

ohēl : 135, 139.
or, *ōr* : 146.
ʿob : 174, 175.

peṭōrah : 157.
pār, *pārtīm* : 450.

qesēm : 26, 180, 184.
qosēm, *qōsemīm* : 94, 95.

rdʿa : 113.
rekēb : 137.
rōeʿoe : 112, 113.

šēna : 269.
šērorōt : 128.
š f h : 122.
š ḡ ʿ, *šiggaʿōn* : 152.
š ḡ h, *š k h* : 152.
šōēl : 177.
sokah : 136, 139.

tēnūma : 269.

yagīd : 183.

zakar : 176.

4. Index des termes ugaritiques, phéniciens et néopuniques

arī : 146.

ēltm : 109.

ʿjdd : 141.

hkl : 133.
ḥz ʿnm : 113.
ḥzt : 112.

ʿipdk : 141.

kēlabīm : 117.
k h n : 96, 111, 112.

malaʿdk : 109.

ngš, *ngt* : 155.
nqd : 111.

prqm : 111.

rb : 111.

šf(h) : 122.
swyl : 134.

ttp : 141.
ttrf : 141.

5. Index des termes syriaques.

baytōyō (Sinaï) : 111.

dḥr : 176.

eggōrō : 133.

hayklō : 133.
ḥazōyō : 113.
ḥelmō : 271.
ḥūmrō : 93, 106, 206.

kmr, *kāmīrum* (Tell el-Amarna) : 93.
knūštō : 96.
kōhnō : 93.

markablō : 136.
mēnaḥmōnō : 86.
mōrī, *mōrān* : 107.

naḥēm : 86.
nōmūsō : 272.
ʿnōnō : 415.

ōtwōtō : 409.

parqē : 111.

qašmūtō : 95.
qēnō : 134.
qešām : 95.
qešmō : 180.
qōšūmō : 95.
qūštō : 87.

rabbī . . . : 107.
rūḥō dāggōlō : 73.
rūḥō d-qūštō : 87.
rūḥō šaqōrītō : 73.

šgō : 152.
štqrā : 73.
šōāl : 177.
šūdōʿē : 225, 409.

ṭ b ḏ : 116.
ṭ l l : 136.

ūrō : 146.

yaddā'ē : 370.
yaddā'ō : 113.
zakkūrē : 175.

z k r : 176.
zākrē : 176.
zōkūrē : 113, 176.

6. Index des termes grecs et latins.

ἀεικέλιοι : 433.
αἴσιοι, αἴσιμοι : 433.
ἀποθύμιοι : 433.
ἄριστος ὄρνις : 433.
ἀστραγαλομαντεία : 31.
Βεελεβούλ, Βεζεβούλ : 73.
δεξιὸς ὄρνις : 433.
Ἐγγαστρέμυθον : 174.
ἐλαία : 391.
ἐναίσιοι : 433.
ἐνόδιον : 31.
ἔξεδροι : 433.
ἐπισημασία : 413.
Ἑρμαῖον : 188.
Ἑρμαῖος λόφος : 189.
Θᾶκος : 433.
θρησκευτικοί : 106.
ἱερά : 460.
καθέδραι : 432.
καταρχαί : 483.
κλαγγαῖς : 432.
κληδών : 431, 451.
κλήρος : 179.
κυβομαντεία : 31.
κύριος : 493, 494.
κωλυστροί : 433.
μαντεία : 179.
μαντικοί : 106.
μάντις : 94.
νερομαντεία : 33.
νόμος : 272.
οἰωνίζομαι : 30.
οἰωνιστήρον : 433.
οἰωνιστική : 31.
οἰωνός : 431, 450.
οἰωνοσκόπος : 106, 499.
οἰωνῶν βοτήρ : 439.
ὄνειροπόλος : 279.
ὄρνις : 436, 450, 451.
παλμός : 397.
παράκλητος : 87.
παράπηγμα : 411.
πρόγνωσις : 35.
πτήσεις : 432.
ράβδος, ῥαβδῖον : 183.
σακκούρας : 176.
σημεῖον : 431, 451.
σημειώσεις : 409.
σκοπιά : 526.
στοιχεῖα : 410.
τανυπτέρυχοι : 432.
τέχνη : 525.
φήμη : 451.
φλόγες : 491.
φυλακτήρια : 40.
φυλλομαντεία : 31.
χράω : 179.
χρησμός : 179.
ὠιδικοί : 432.

acervum Mercurii : 189.
admissivae : 434.
adversae : 433.
alites : 432.
allrae : 433.
arculae : 433.
auspicia coelestia : 407.
auspicia impetrata : 433, 438, 476.
auspicia oblata : 433, 436.
auspicia pedestria : 370.
averuncatio : 189.
cardo : 433.
clivia avis : 433.
decumanus : 433.
dextrae aves : 433.
dirae : 433.
diviae : 433.
junebres : 433.
incendiaria avis : 433.
inebrae : 433.
lugubres : 433.
oscines : 432.
pars antica : 433.
pars postica : 433.
remores : 433.
sinistrae aves : 433, 434.
spinturnix : 434.
stridentibus alis : 432.
tabernaculum : 433.
templum : 433.
templum minus : 433.

IV — INDEX DES CITATIONS CORANIQUES

2	59 : 154 — 102 : 70 — 125 : 133 — 127 : 133 — 197 : 128 — 219 : 204 — 245 : 175 — 255 : 322	10	9 : 272 — 64 : 267 — 100 : 154
4	43 : 205 — 88, 93 : 89	12	4-5 : 271 — 4-6 : 252 — 6 : 272 — 287, 315 — 21 : 272 — 30-41 : 252 — 41 : 470 — 36 : 271 — 37 : 287 — 43 : 271 — 43-56 : 252 — 44 : 271 — 70 : 279 — 101 : 272
5	3, 9 : 180 — 90 : 155, 205 — 91 : 204	14	24 : 321
6	12 : 112 — 35b-37 : 242 — 38 : 499 — 60 : 305 — 100 : 70 — 111 : 78 — 112 : 43 — 121 : 43, 78 — 125 : 154 — 145 : 155	15	15-18 : 66
7	44 : 279 — 71 : 154 — 134 sqq. : 154 — 162 : 154 — 176 : 503	17	12 : 291 — 21 : 319 — 60 : 271 — 81 : 183
8	7-12 : 281 — 43-44 : 272 — 43-44 : 281 — 68 : 281	18	18 : 503 — 22 : 503 — 83 sqq. : 71 — 94 : 5
9	11 : 154 — 28 : 155 — 37 : 122 — 95 : 155 — 125 : 155	19	71 : 216
		21	5 : 75, 271 — 87 : 72
		22	30 : 154
		24	6 sq. : 272

- 25 48 : 69
 26 27 : 165 — 220-27 : 75 — 227b : 215
 27 16 sqq. : 498 — 22 sqq. : 71 — 48 : 69
 29 34 : 154
 30 23 : 271 — 40 : 69
 31 27 : 56
 33 33 : 155
 34 5 : 154 — 31 : 43
 35 1 : 69 — 6-9 : 66
 36 1 : 161 — 39 : 33 — 69 : 75
 37 1 : 161 — 35-36 : 75 — 102 : 258, 271, 305 — 104 : 258 — 105 : 271 — 116 : 258 — 150 : 71
 38 1 : 161
 39 42 : 305
 41 12 : 66
 43 2 : 161 — 51-52 : 73
 44 2 : 161
 45 11 : 154 — 25 : 129
 46 4 : 199
 47 30 : 379
 48 4, 7 : 69 — 27 : 271 — 29 : 379
 50 1 : 161
 51 1 sqq. : 69, 160, 161 — 2 : 160 — 3 : 161 — 7 : 161
 52 1 : 161 — 29-34 : 65 — 30 : 75 — 42 : 325
 53 1 : 160
 55 16-17 : 165
 56 77 : 56
- 60 17 : 258
 63 4 : 324
 66 6 : 70
 67 5 : 66
 68 1 : 161
 69 40-43 : 64 — 41 : 75
 70 40 : 165
 72 8 : 43
 73 1 : 65 — 9 : 165
 74 1 : 65 — 1-2 : 161 — 5 : 154 — 8-10 : 300 — 32 : 160 — 33 : 161 — 34 : 160
 75 16-19 : 76
 77 1 sqq. : 69, 161
 78 9 : 306
 79 1 sqq. : 161
 81 4 : 164 — 19-25 : 64
 84 16 : 160 — 17 : 161 — 18 : 160
 85 1 : 161 — 2 : 161 — 21-22 : 56
 86 1 : 161 — 1 sqq. : 160 — 11 : 161 — 12 : 161
 89 1 : 160
 90 1 : 161
 91 1 : 160 — 3-7 : 161
 92 1-2 : 161
 93 : 72 — 1 : 160
 95 1-3 : 161
 96 1-5 : 268 — 4-5 : 56
 100 1 : 161 — 1 sqq. : 161
 103 1 : 160
 105 : 300

V — INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES

Genèse

- 4 22 : 405
 6 2, 4 : 70 — 13 sqq. : 151
 7 1 sqq. : 151
 8 11 : 142
- 9 1 sqq. : 151 — 12 sqq. : 151 — 25 sqq. : 157
 12 1 sqq., 7 : 151
 13 5 : 135
 15 1 sqq. : 151 — 5 : 259 — 12 sqq. : 257 — 19 : 405

- 17 4 sqq. : 151
 18 1 : 135 — 1 sqq. : 151
 19 26 : 15
 22 1 sqq. : 151 — 6, 10 : 132 —
 25 11 sqq. : 69
 15 sqq. : 264 — 25-6 : 480
 27 28 sq., 39 sq. : 157
 31 19, 34 sq. : 142
 35 45 sqq. : 194
 37 4-6 : 252 — 5-8, 9-10 : 274
 40 5-19 : 252
 41 1-36 : 252 — 8 : 250
 49 1-17 : 157 — 11 : 134
- 19 5 : 263
 22 7 : 184
 22-24 : 157
 23 3 : 30 — 7-10 : 158 — 23 : 180
 24 1 : 157 — 3 sq. : 173 — 15 sq. : 173
 34 23 : 141

Deutéronome

- 18 10 : 184 — 11 : 174 — 14 : 94, 184
 28 34 : 152.
 32 34 : 158
 33 34 : 158

Exode

- 2 16 : 109
 3 4 sqq. : 151
 4 1 sqq. : 151
 12 29 sqq. : 282
 13 18 : 126
 25 23 sqq. : 126 — 29, 31 sqq. : 131
 26 31 sqq. : 111
 27 1 sqq., 3 : 131
 29 14 : 263
 30 1 : 126
 33 7 : 135
 39 32 : 135
 40 2, 6, 29 : 135

Josué

- 1 14 : 126
 4 12 : 126
 7 25-26 : 195
 8 29 : 195
 10 27 : 195

Juges

- 1 16 : 405
 4 11 : 405
 5 : 158
 7 11 : 126 — 13-14 : 280
 8 27 : 140
 17 5 : 142

I Samuel

- 2 1-10 : 158 — 18 : 139
 3 1 sqq. : 279 — 3 : 139 — 1-14 : 258, 263
 5 5 : 109
 6 2 : 95, 109
 9 9 : 112
 14 18, 23 : 139 — 32-35 : 131 — 37 : 185 — 38 : 139
 15 6 : 405

Lévitique

- 16 27 : 263
 17 11 : 371
 19 31 : 67, 174
 20 6 : 68, 174 — 27 : 174, 175
 33 34 : 136

Nombres

- 17 14 : 131
 10 1 sqq. : 132
 11 24 : 135 — 29 : 72
 16 17 sqq. : 131
 17 2 sqq. : 132

- 19 14, 16 : 142
 21 10 : 140 — 16 : 152
 22 13 : 139
 23 6 sqq. : 140
 27 10 : 405
 28 3 : 174 — 7 sqq. : 174, 175 —
 8 : 94

II Samuel

- 6 14 : 139
 23 1 : 173 — 20 : 146

I Rois

- 5 6 : 136
 7 23 sqq. : 131
 10 1-10 : 71
 17 7 sqq. : 274
 22 21 sqq. : 69, 72.

II Rois

- 1 2 sqq. : 73
 3 4 : 111
 9 11 : 152
 18 23 sqq. : 24
 21 6 : 174
 23 5 : 93 — 24 : 174

I Chroniques

- 6 9 : 146 — 24 : 222
 11 22 : 146
 15 5, 11 : 146
 25 1 sqq. : 222

II Chroniques

- 13 2 : 146
 33 6 : 174

Esdras

- 8 16 : 146

Job

- 1 6 sqq. : 69

Psaumes

- 15 1 : 135
 27 5 : 135
 104 4a : 69

Proverbes

- 30 1 : 173

Cantique des cantiques

- 5 2 : 77

Isaïe

- 1 1 : 113 — 24 : 173
 3 2 : 94 — 2 : 184
 7 3 : 151 — 10 sqq. : 165
 8 1 sqq. : 165 — 19 : 117, 174.
 17 12-14 : 166
 19 3 : 174
 21 6 sqq. : 301 — 11-12 : 167
 29 4 : 174
 38 12 : 135
 47 1 : 151
 66 15 : 137

Jérémie

- 1 1-8 : 151 — 8 : 162 — 9 : 255
 5 10 : 268
 7 2a : 151
 19 8-9 : 184

- 27 9 : 94

- 29 8 : 94 — 26 : 152

- 34 1 sqq., 13 sqq. : 151

Ézéchiel

- 2 1 sqq. : 151 — 6 : 162 — 8 :
 255 — 8 sqq. : 268

- 3 1 sqq. : 151 — 3 : 255

- 12 25 : 173

- 13 6 : 113

- 17 9 : 142

- 21 2 : 170 — 7 : 170 — 26 : 94,
 144, 180

- 24 11 : 113

- 43 15-16 : 146

Daniel

- 1 20 : 250

- 2 1 sqq. : 251 — 2, 27 : 250

- 4 4 : 250

Osée

- 4 12 : 94, 183

- 9 7 : 152

- 10 5 : 93

Joël

- 4 18 : 171

Amos

- 7 12-13 : 149 — 16 : 170

- 9 13 : 171

Jonas

- 1 2 : 151

- 3 2 : 151

Michée

- 2 6, 11 : 170, 171

- 3 6-7, 11, 67 : 94

Habacuc

- 3 8 : 137

Sophonie

- 1 4 : 93

Aggée

- 1 8 : 133

Zacharie

- 10 2 : 144

Matthieu

- 2 2 : 260

- 5 7 : 272

- 10 35-36 : 90

- 12 24 : 73

- 14 13 sqq. : 274

- 15 32 : 274

- 22 1-14 : 273

Marc

- 3 22 : 73

- 4 31 : 274

- 8 1 sqq. : 274

Luc

- 11 10 sqq. : 274 — 15 : 73

- 14 7, 15-24 : 273

Jean

- 1 30 : 276

- 15 23 — 16, 1 : 87

Épître aux Hébreux

- 1 7 : 69

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	VII
Système de translittération	IX
Sigles et abréviations	IX
INTRODUCTION : <i>Situation culturelle et religieuse de l'Arabie</i>	
centrale avant l'Islam	1
L'Arabie ancienne face aux grands bouleversements de l'histoire, 1. —	
Limites du sujet, 3. — Sources et méthode, 3. — Origine ethnique et	
provenance géographique : thèse de l'origine arabe des Sémites, 5. —	
Thèse de leur origine mésopotamienne, 8. — Assyro-Babylonie et	
Arabie : l'intermédiaire iranien, 9 ; l'intermédiaire sud-arabe, 10. —	
Voies de communications, 11. — Place de la culture arabe dans le	
contexte culturel de l'Asie antérieure, 11. — Affinités avec les Hébreux	
nomades, 12. — Carence de l'organisation sacerdotale et cultuelle, 12.	
— Absence de mythologie et de rituel, 14. — Plan de l'ouvrage, 17.	
PREMIÈRE PARTIE : Religion et Divination en Arabie	
Centrale	
CHAPITRE PREMIER : <i>La divination sémitique : Objet et méthodes.</i>	21
Monothéisme primitif des Sémites, 21. — Transcendance absolue de	
la divinité, 21. — Genèse de la divination, 22. — Principales carac-	
téristiques de la divination sémitique, 23. — Divination, astrologie	
et magie, 25. — Divination assyro-babylonienne, 27. — Divination ara-	
méenne, 29. — Divination canaanéenne, 30. — Divination persane, 30.	
— Divination indienne, 32. — Divination turque, 34. — Divination ber-	
bère, 34. — Caractère religieux de la divination sémitique, 35. —	
Caractère profane de la divination gréco-romaine, 35.	
CHAPITRE DEUXIÈME : <i>Nature de la divination arabe</i>	39
Classification des procédés divinatoires suivant ḤĀĠĠĪ ḤALĪFA, 39. —	
Définition de la divination, 41 ; selon le Ps.-ĠĀḤĪZ, 41 ; al-Mas'ūdī,	
43 ; IBN ḤALDŪN, 45 ; al-QAZWĪNĪ, 50 ; IBN SĪNĀ, 51 ; al-ĠAZZĀLĪ, 55 ;	
IBN RUŠD, 57 ; MAĪMONIDE, 60. — Divination et prophétie, 63. —	

Intermédiaires de la révélation et inspiration, 68. — Modalités de la révélation, 76. — Révélation et prophétie, 77. — Signes de la prophétie, 79. — Prédications sur la venue de Mahomet, 81. — Prophète et devin, 88.

CHAPITRE TROISIÈME : *Personnel du culte et de la divination en Arabie centrale* 91

Culte et divination, 91. — Diversité des dénominations, 91. — *Kâhin*, 92. — *Kâhina*, 98. — Spécialisation de certaines tribus, 104. — *Rabb*, 107. — *Dû ilâh*, 108. — *Sâdin*, 109. — *Hâzîl*, 112. — *Arrâf*, 113. — *Hakam*, 118. — Rôle du *kâhin-sayyid* à la guerre, 119. — Associations cultuelles, 121. — Les *Hums*, 125.

CHAPITRE QUATRIÈME : *Les instruments du culte et de la divination* 131
Pauvreté du mobilier cultuel, 131. — *al-Bayt*, 132. — *mizalla*, *markab*, 136 ; *maḥmil*, 138 ; *éphod*, 138 ; *teraphîm*, 142 ; *ariel*, 144. — Complémentarité des vestiges du nomadisme hébraïque et arabe, 147. — L'oracle, 148 ; oracle officiel et oracle libre, 149 ; expression formelle, 150 ; *as-sağ'*, 151 ; *ar-rağaz*, 153 ; *sağ'* et *rağaz* sont-ils une spécialité du peuple arabe ?, 156 ; ancienneté du *sağ'* 158. — Thèmes des oracles arabes, 159 ; rapports avec les anciennes sourates du Coran, 161. — Spécimens d'oracles : oracle de 'Amr b. Luḥayy, 162 ; oracle de Ṭarîfa al-Kâhina, 163 ; autre oracle de Ṭarîfa, 165 ; oracle de la *kâhina* des Iyâd, 166 ; oracle du *kâhin* des Banû Asad, 166 ; oracles de la *kâhina* des Banû Ġanm, 168 ; oracles de Šiqq et Saṭîḥ, 168. — Variétés de l'oracle, 169 ; le *hâtîf*, 170 ; la ventriloquie, 171 ; la nécromancie, 174.

DEUXIÈME PARTIE : *Les Procédés mantiques de l'Arabie ancienne et leur évolution dans l'Islam primitif* 177

CHAPITRE PREMIER : *Les procédés cléromantiques* 179

Objet, 179. — Extension à la divination intuitive, 179. — Caractère sacré : *al-istiḡsâm bi-l-azlâm* et *aḍ-ḍarb bi-l-qidâḥ*, 180. — Bélomanie, 184. — Lithobolie, 188. — Lithomancie, 195. — Géomancie, 196. — *al-Maysir*, 204 ; les osselets, 213. — Rhapsodomancie, 214 ; écrits rhapsodomaniques, 215. — *Ġafr*, 219 ; systèmes d'écriture, 220 ; promoteurs et sources du *ġafr*, 221 ; *malâḥim*, 224 ; *ḥurûf*, 228 ; *al-asmâ' al-ḥusnâ*, 234 ; *ḥawâṣṣ al-qur'ân*, 241 ; *zâ'irġa*, 243.

CHAPITRE DEUXIÈME : *Les procédés oniromantiques* 247

Ancienneté de la science onirocritique, 247. — Le double héritage de l'onirocritique arabe, 248. — Période proprement arabe, 249 : rêve de

Rabî'a b. Naṣr, 250 ; rêve de Bistâm b. Qays, 253 ; rêve de 'Abîd b. al-Abras, 254 ; rêves de Mahomet, 255 : rêves d'ascension, 256 ; *isrâ'* et *mi'râğ*, 257 ; rêves de lumière, 259 ; terminologie du rêve et de la vision prophétique, 269 ; blancheur-pureté, 273 ; songe d'Héraclius, 274 ; affection pour 'Â'iṣa, 276 ; admiration pour 'Umar, 276 ; l'institution du *adân*, 278 ; rêve de 'Âtika, 279 ; rêve de Ġuhaym, 281 ; rêve de Mahomet à la veille d'Uḥud, 282 ; déroulement de la bataille de Mu'ta, 284 ; pressentiment de la fin, 284 ; transfert de la fièvre de Médine à al-Ġuḥfa, 285 ; Mahomet, interprète des songes, 286 ; rêve d'aṭ-Ṭufayl b. 'Amr, 287, Mahomet-lune, 288. — Rêves des successeurs de Mahomet, 289 ; 'Umar, 291 ; 'Uṭmân, 291 ; vision du Prophète en songe, 292 ; rêves fictifs, 294. — Rêves à reflets historiques, 294. — 'Amr b. al-'Âṣ et Mu'âwiya, 295 ; drame de Karbalâ', 296 ; crucifixion d'Ibn az-Zubayr, 296 ; insolence d'al-Ḥağğâğ, 296 ; piété de 'Umar b. 'Abd al-'Azîz, 297 ; conquête de l'Andalousie, 298 ; rêve d'Alphonse VI, 299. — Rêves d'époque 'abbâside, 300 ; Ḥârîġa b. Zayd, 300 ; aṣ-Šâfi'î, 301 ; Ibn Sallâm, 301 ; Ibn Nubâta, 302 ; Ibn 'Awn, 302 ; aṣ-Šamaw'al b. Yaḥyâ, 303. — Rêve et mystique, 303 ; nature du rêve et du sommeil d'après al-Quṣayrî, 304 ; spécimens de rêves de mystiques, 306. — Rêves d'information, 307 ; les *Mille et Une Nuits*, 308. — Premiers essais de classification de la matière onirocritique, 309 ; liste d'Ibn al-Musayyab, 310 ; Ibn Sîrîn, 312. — Premiers traités onirocritiques, 315 ; le traité attribué à Ibn Qutayba, 316 ; indices d'authenticité, 326 ; structure des traités onirocritiques, 328 ; essais d'inventaire des traités onirocritiques : N. BLAND, 329 ; W. AHLWARDT, 329 ; nouvel essai, 330. — Inventaire de la littérature onirocritique arabe, 330. — L'incubation, 363 ; l'usage de se coucher dans les mosquées, 365.

CHAPITRE TROISIÈME : *Les procédés physiognomoniques* 369

Classification, 369. — 1. La *qiyâfa* arabe, 370 ; *qiyâfat al-baṣar*, 371 ; *qiyâfat al-aṭar*, 373 ; extension au comportement des animaux, 374 ; caractère sacré de la *qiyâfa*, 375 ; émanation du milieu désertique, 378. — 2. La *firâsa* islamique, 378 ; science étrangère, 378 ; *firâsa* mystique, 379 ; objet, 380 ; *Physiognomonie* d'Aristote, 381 ; Polémon, 384 ; Šams ad-Dîn... al-Anṣârî, 386 ; rôle dans le commerce des esclaves, 387. — *Physiognomonie* chevaline, 388. — 3. Les *naevi* ou taches de la peau, 390 ; opuscule de Mélampos, 391. — 4. La chiromancie, 393 ; objet, 394. — 5. L'omoplatoscopie, 395. — 6. La palmomancie, 397. — 7. La connaissance divinatoire du sol, 403. — 8. La divination météo-

rologique, 407; la *malḥama* de Daniel, 408; autres sources, 410; héritage antique recueilli par l'Islam, 412; 'ilm al-anwā', 412; la prévision météorologique, 416.

Appendice au ch. III, § 8: Table de concordance du *Περὶ παλμῶν* du Ps.-MÉLAMPOS et de *Tafsīr al-iḥtilāḡāt* 418

CHAPITRE QUATRIÈME: *Les omens* 431

Variétés et divisions, 431. — 'Iyāfa ou ornithomancie, 432. — Rapide esquisse de l'ornithomancie gréco-romaine, 433; règles de l'ornithomancie arabe, 434; son caractère païen, 436; le *zaḡr*, 438; perte de sa signification primitive, 439; direction du vol, 440; cris, 446; siège et comportement, 449. — Le *fa'l*: définition et variétés, 450; *fa'l* onomatomantique, 452; principes selon al-Ġāḥiz, 455, et Ibn Du-rayd, 458; antiphrases et euphémismes, 459. — Clédonisme, 460; *fa'l* intrinsèque et extrinsèque, 461; difformités physiques, 461; signe accidentel, 463; nom, 464; attitude fortuite, 464; apparence, 465; comportement, 466; actions irréfléchies, 466; rang social, 466; analogie entre les parties du corps et celles du cosmos, 467. — Cumul de divers présages: Abū Du'ayb prévoit la mort de Mahomet, 468; dernier pèlerinage de 'Umar, 469; al-Amīn au siège de Bagdād, 469; Abū Ishāq an-Nazzām, 470. — Extrême variété des présages extrinsèques, 471: Mahomet en route pour Uḥud, 471; messenger de Kisrā à Mahomet, 471; messenger du maître des Byzantins, 472; un territoire néfaste, 472; succession d'Abū Bakr à Mahomet, 472; à la bataille de Šiffīn, 473; Ibn az-Zubayr quitte Médine, 473; al-Ḥaḡḡāḡ à Kūfa, 473; Dayr al-Ġamāḡīm, 474; 'Abd al-'Azīz b. Marwān fuit la peste, 474; fin de Marwān II, 474; Ḥālid b. Yazīd se rend à Mossoul, 474; fin d'al-Mustaršid, 475. — Prévention contre la *ḡira*, 475; présages recherchés, 476; feu, 476; migrations, 477; épidémies 477; état de l'atmosphère, 477; germination de l'orge, 478. — Le *fa'l* astrologique, 478; objet et divisions, 479; généthialogie, 480; hémérologie, 483; présages tirés des mouvements des astres et de leurs positions, 488; introduction de l'astrologie chez les Arabes, 495.

Appendice au ch. IV: Les animaux de présages chez les Arabes 498

CONCLUSION: *Divination arabe et divination musulmane* (rétrospective) 521

BIBLIOGRAPHIE 529

INDEX	567
I. Index des noms propres	567
II. Index des techniques divinatoires et des notions	591
III. Index des termes orientaux, grecs et latins	593
1. Termes arabes	593
2. Termes accadiens	602
3. Termes hébreux	604
4. Termes ugaritiques, phéniciens et néopuniques	605
5. Termes syriaques	605
6. Termes grecs et latins	606
IV. Index des citations coraniques	607
V. Index des citations bibliques	609
TABLE DES MATIÈRES	617